Benjamín Arditi
(editor)

El reverso de la diferencia

Identidad y política



NUBES y TIERRA

EDITORIAL NUEVA SOCIEDAD

Benjamín Arditi (ed.)
Gianni Vattimo
Gilles Lipovetsky
Michel Maffesoli
Roger Denson
Régis Debray
Todd Gitlin
Martín Hopenhayn
Marta Lamas
Ernesto Laclau
Jacques Rancière
Chantal Mouffe
Slavoj Žižek
Etienne Balibar
Jeremy Valentine

El reverso de la diferencia

Identidad y política

Colección Nubes y Tierra

Apartado 61712, Caracas 1060-A, Venezuela
Teléfonos: (58) 265.99.75 / 267.31.89
Fax: 267.33.97
@: nuso@nuevasoc.org.ve

Edición a cargo de S. Chejfec
Diseño, composición y paginación láser:
Javier Ferrini
Hecho de depósito de Ley
Déposito legal lf3692000320223
ISBN 980-317-165-8

Indice

Benjamín Arditi

Introducción

Frecuentemente olvidamos hasta qué punto las diversas perspectivas teóricas y políticas son tributarias de interpretaciones que William Connolly denomina «ontopolíticas». Hablar de interpretaciones ontopolíticas es reconocer el peso que tienen los supuestos básicos en nuestras concepciones del mundo, del sujeto, y de la relación entre éstos. Por ejemplo, creer que el mundo tiene un orden y que el conocimiento debe develarlo es una interpretación ontopolítica característica de la reflexión de Platón. Pero también es ontopolítica una interpretación contraria, como en el caso de Nietzsche, quien sostiene que el mundo carece de orden y que por ende el conocimiento trata de imponer un orden, crear una cierta estabilidad en un mundo en continuo movimiento. Lo que distingue a estas dos interpretaciones ontopolíticas, una fundacionalista y la otra afundacional, es que la primera concibe al conocimiento como representación, mientras que la segunda abre las puertas de un constructivismo radical que da por sentada la contingencia de todo orden y pone en duda que el conocimiento pueda sustraerse por completo a las relaciones de poder y a los vaivenes de las «guerras de interpretaciones.»

Una veta importante del debate contemporáneo en torno a la diferencia, el particularismo y el universalismo se nutre de esta segunda vertiente –de la cual muchos somos tributarios. Esto se refleja en el auge de tradiciones como la semiología, la teoría del discurso y la deconstrucción en el pensamiento político y social, para mencionar solo algunas. Ellas nos enseñaron

que se puede estudiar los fenómenos sociales como sistemas de significación, esto es, como sistemas de diferencias. Para estas tradiciones constructivistas y profundamente anti-esencialistas, el valor de un término discursivo no es intrínseco sino puramente relacional y, por ende, extrínseco: surge como resultado contingente de prácticas articulatorias, lo cual quiere decir que el valor de un término puede ser modificado a través de otros modos de articulación. Para mencionar un ejemplo clásico, C.B. Macpherson señala que la relación entre democracia y Estado liberal no es necesaria ni indisoluble; el liberalismo existió mucho antes de que aparecieran sus variantes democráticas, sigue habiendo casos de liberalismo no democrático y no se puede descartar la posibilidad lógica de democracias no liberales (Macpherson, cap. 1).

Estos enfoques también nos hicieron concientes de que el sistema de diferencias que denominamos lenguaje carece de neutralidad valorativa; el lenguaje está surcado por relaciones de poder y su uso cotidiano refleja y reproduce desigualdades. La idea de que el propio lenguaje podría convertirse en un terreno de lucha abrió la posibilidad de lo que se denominó la «política del significante». Grupos feministas anglosajones fueron de los primeros en desarrollar esta veta. Pusieron en evidencia que expresiones de uso corriente como «los derechos del hombre» por una parte reflejaban una codificación masculina del mundo público y, por otra, pasaban por alto la particularidad de las mujeres al subsumir a éstas bajo la supuesta universalidad de lo masculino. Con ello denunciaban la falacia metonímica de tomar una parte, los hombres, como representante del todo, la humanidad. El complemento programático de esta reflexión sobre el lenguaje consistió en un esfuerzo por impugnar y remover expresiones sexuadas que instauraban, reforzaban y reproducían las desigualdades de género y la subordinación de las mujeres. Organizaciones de homosexuales, grupos étnicos y raciales, comunidades de inmigrantes y colectivos culturales de diversa índole siguieron un itinerario similar. Este programa de purga lingüística (pero no solo lingüística), cuyo ímpetu inicial se gestó en la cultura universitaria estadounidense, se conoce como «corrección política» y consiste en adoptar «un comportamiento verbal y no verbal que no sea discriminatorio respecto a categorías sociales tales como género, raza o edad» (ver Dickstein). Paralelamente, la defensa del particularismo y la diferencia trajo consigo una desconfianza hacia los universales y una abierta hostilidad hacia las grandes narrativas políticas de la modernidad como el nacionalismo o el socialismo marxista. Se percibía en ellas una suerte de «esencialismo de la totalidad», macroproyectos cuya preocupación por la emancipación global terminaba por desconocer la especificidad de los diversos particularismos. Las identidades étnica, homosexual o cultural, así como las demandas propias de estos particularismos, no podían derivarse de ninguna identidad o demanda

universal. La afirmación defensiva de los distintos grupos ante el racismo, el sexismo o la homofobia fue conformando una propuesta de acción reivindicativa que se conoce como «política de la identidad».

Este auge de las diferencias y del modo de acción política basada en la identidad redefinió las coordenadas del pensamiento progresista de fin de siglo, pero también trajo consigo un reverso inesperado que se puede introducir mediante un ejemplo. En su *Tesis de Amiens*, Althusser citaba una observación de Lenin según la cual para enderezar un bastón hay que doblar el mango hacia el lado opuesto, por lo que siempre se corre el riesgo de la insuficiencia o del exceso, de no doblarlo lo suficiente o de hacerlo demasiado. Como suele ocurrir, llevada al límite la crítica de las grandes narrativas y la reivindicación de la diferencia pueden terminar ubicándose del lado del exceso y transformarse en un esquema de pensamiento cerrado y en un esencialismo tan ilegítimo como el de la totalidad. En el caso del lenguaje «políticamente correcto», esto ocurre cuando se termina percibiendo sexismo –o racismo, antisemitismo, etc.– en el uso de ciertas palabras o expresiones al margen del contexto y de la posición de enunciación del sujeto. La ironía se torna sospechosa en la medida en que un código moral rígido pasa a ocupar el lugar del razonamiento político. Algo análogo ocurre en el caso de la política de la identidad, más en el mundo desarrollado que en los países de la periferia. Si bien su impulso inicial está dado por una vivencia específica –la experiencia de la exclusión y la demanda por ser tratados de manera igualitaria–, hoy en día hay suficientes indicios que muestran que la política de la identidad tiende a cerrarse en un esquema particularista donde eventualmente todo, o casi todo lo que no es enunciado desde un grupo particular, puede ser visto como un agravio para sus integrantes. Se trata de la exaltación de una modalidad acotada del «nosotros» y la devaluación de otra más amplia. La lengua de los tupí guaraní de Paraguay y Brasil tiene dos pronombres para estas modalidades: el *oré* o nosotros excluyente (nosotros los inmigrantes, nosotras las mujeres) y el *ñandé* o nosotros incluyente (nosotros los latinoamericanos, nosotros los demócratas). La política de la identidad tiende a privilegiar el *oré* por sobre el *ñandé*, y a concebir el campo de la acción colectiva como un universo de múltiples *oré*. Cuando esto ocurre el grupo –y no una categoría más incluyente como la ciudadanía– pasa a ser el polo necesario y principal de la identidad, la solidaridad y la acción colectiva.

La antinomia de esta postura es que cancela, o al menos pone en entredicho, el supuesto inicial o la interpretación ontopolítica del análisis discursivo y deconstructivo. Sea debido a la insistencia en usar un lenguaje depurado de toda connotación discriminatoria o a las tendencias al aislamiento de los diversos *oré* en su purismo identitario, en la práctica el carácter diferencial de los términos discursivos –su valor relacional– termina por desvanecerse.

En su lugar aparece un nuevo esencialismo, el de las diferencias, puesto que la descripción aparentemente auto-referencial de lo particular termina por fijar el valor de un término al margen de las constelaciones discursivas. Por una parte, quienes se posicionan dentro del horizonte de la política de la identidad luchan por el reconocimiento de la igualdad de derechos de mujeres, indígenas, inmigrantes u otros dentro de una sociedad cualquiera. Esto es plenamente coherente con la tradición Iluminista y con el liberalismo, para quienes los derechos universales se aplican a todos los individuos o no son universales. Por otra parte exigen derechos especiales para grupos especiales, algo que se aleja del pensamiento del individualismo liberal. Ese sería el caso de cuotas de mujeres en puestos directivos o en candidaturas a puestos electivos por parte de partidos políticos, o la discriminación positiva para que minorías étnicas, nacionales o culturales ingresen a la educación universitaria u obtengan empleos públicos en base a cuotas asignadas. No hay nada objetable acerca de esta demanda, especialmente si se concibe como una medida temporal para impulsar a grupos que han sido discriminados. Los derechos especiales operarían como un suplemento *ad hoc* del esquema liberal de derechos universales. La ambigüedad de la política de la identidad respecto a sus premisas ontopolíticas aparece cuando a la par de exigir derechos especiales se concibe toda crítica u objeción externa como una amenaza y un agravio inaceptable para el grupo, como si éste fuera una entidad soberana. Con ello el carácter diferencial de la identidad de un grupo cualquiera pasa al olvido y es reemplazada por una definición auto-referencial de lo que significa ser mujer, judío o negro, a tal punto que, como señala Gitlin, la biología una vez más se convierte en destino.

Es entonces que ocurre una curiosa inversión de sentido en la lógica política progresista. La reivindicación de la igualdad deja de ser concebida en términos de una lucha por acabar con la segregación y por agregar diferencias en un proyecto colectivo en pos de una sociedad más justa y solidaria. En vez de eso, los excesos endogámicos de la política de la identidad llevan a un escenario de acción y una forma de concebir la intervención política que dificulta las articulaciones horizontales entre los distintos particularismos. Un *apartheid* de nuevo cuño comienza a ser aceptable a medida en que el desarrollo separado de los *oré* identitarios se convierte en la consigna y en el rasgo distintivo de una política progresista.

Los ensayos incluidos en este volumen tienen un objetivo doble que gira en torno de las preocupaciones que he expuesto, la necesaria defensa de la diferencia y el peligro simultáneo de un esencialismo endogámico de los particularismos. Por una parte se busca estimular una reflexión de la temática del particularismo y de la diferencia dentro del debate latinoamericano. Es cierto que de momento la discusión de temas como la «política de la iden-

tidad» o la «corrección política» se circunscribe a algunos círculos académicos e intelectuales y no ha tenido mayor repercusión en la prensa o entre activistas. Pero muchas veces el estudio de asuntos que a primera vista parecen lejanos pueden servir para descubrir nuevas formas de pensar lo propio. Además, no se trata de algo tan ajeno dado que el desarrollo del feminismo, del indigenismo y de movimientos culturales en América Latina pone de manifiesto la pertinencia de una reflexión teórica sobre esta temática. Un ejemplo de ello es el reclamo de una cuota mínima de participación de mujeres dentro de los partidos políticos, que es un caso claro de discriminación positiva del tipo propuesto en otros países. ¿Defendemos ese reclamo como una demanda transitoria para impulsar la participación de la mujeres o, por el contrario, apoyamos que sea algo de carácter permanente y corremos el riesgo de crear un espacio político endogámico donde la biología sea el criterio de selección determinante? Otro ejemplo es el de etnias y grupos indígenas (así como algunos indigenistas) que reivindican esquemas de organización política y social con base en los usos y costumbres de cada comunidad. Lo hacen en nombre del respeto al particularismo y como ejemplo de formas no liberales y no formales de la democracia. Sin embargo, ¿basta con invocar lo autóctono para legitimar una práctica que en muchos aspectos es criticable? Es sabido que los usos y costumbres de comunidades indígenas no siempre contemplan un trato igualitario entre hombres y mujeres, y que la lógica comunitaria de decisiones consensuadas deja poco espacio para el reconocimiento y la defensa de quienes disienten o son diferentes. ¿Qué tipo de conflictos cabe esperar si en nombre de la defensa de la diferencia se termina por sacrificar la igualdad de género o los derechos que tienen las minorías en órdenes democráticos pluralistas?

Este tipo de preguntas da cuenta del otro objetivo de estos ensayos. Además de introducir un tema de discusión también plantean una reacción y una toma de posición al tipo de esencialismo que se ha manifestado dentro de la política de la identidad. El hablar de «reacción» no implica proponer un proyecto «reaccionario» en relación con la diferencia. Al contrario, las intervenciones se ubican *dentro* del pensamiento progresista y son una suerte de provocación para debatir acerca de los límites de un excesivo celo particularista. En ese sentido se trata de un libro polémico o, más precisamente, de un libro político donde el terreno argumentativo se va construyendo mediante la confrontación de perspectivas acerca de la diferencia. Los ensayos que lo conforman tienen un hilo conductor, el tema de la diferencia y la relación entre particularismo y universalidad. Pero no se puede hablar de un tronco argumentativo único, pues las narrativas desarrolladas en ellos parten de distintas perspectivas, ponen de relieve facetas diferentes y llegan a conclusiones que no siempre son compartidas por todos. Tomando presta-

da una expresión de Gilles Deleuze y Felix Guattari, se puede decir que la presencia de ese hilo conductor sin un tronco único indica que las narrativas incluidas en este volumen conforman un *rizoma* y no un árbol, responden a una lógica *rizomática* y no arborescente (pp. 9-32).

Los trabajos han sido agrupados en cuatro secciones. Si bien cada ensayo puede ser leído por separado y en el orden que cada uno estime conveniente, las secciones del libro mantienen una secuencia lógica. En la primera, los escritos de Gianni Vattimo, Gilles Lipovetsky y Michel Maffesoli exploran, cada uno a su manera, el impacto de la proliferación de las diferencias sobre las identidades y la sociedad. Para Vattimo, la irrupción de los «dialectos» o identidades periféricas en el terreno público conforma un mundo múltiple que anuncia (tal vez) nuestras mejores posibilidades de emancipación. Lipovetsky en cambio se remite al «adelgazamiento» de las identidades fuertes en la época posmoderna, mientras que Maffesoli contrasta las viejas identidades, más estables y de largo plazo, con lo que denomina un «arraigo dinámico» de las identidades actuales.

Los ensayos de la sección siguiente son de otro tono, pues plantean una serie de problemas acerca de la vida en un mundo múltiple. La mirada de Roger Denson se dirige a los movimientos artísticos para identificar una posibilidad menos romántica de la figura del «nómada» introducida por Deleuze y Guattari para caracterizar opciones contestatarias en las culturas contemporáneas. La reflexión de Regis Debray gira en torno de los fenómenos de globalización y del efecto inesperado de éstos, el resurgimiento del nacionalismo y del fundamentalismo religioso. Por su parte, Todd Gitlin permanece fiel a un pensamiento inspirado en la Ilustración y ve con preocupación la segmentación del campo progresista a raíz de la creciente aceptación de la «política de la identidad» en Estados Unidos. Para él, si bien la lógica de la identidad ha contribuido a mejorar las condiciones expresivas e incluso de igualdad de las mujeres, los negros y algunos grupos culturales, también corre el riesgo de desembocar en un tribalismo o encerramiento de las diversas luchas.

La tercera sección también plantea el problema de un pensamiento excesivamente centrado en la diferencia y el particularismo. Los autores introducen, algunos de manera implícita, otros abiertamente, la temática de los universales, aunque no desde la óptica de las concepciones «clásicas» que conciben a los universales como referentes transcendentales. El trabajo de Martín Hopenhayn abre la discusión. Su discurso asume el perspectivismo nietzscheano y contrasta la *ratio* del intercambio universal con lo que denomina «la explosión centrífuga» de un sinnúmero de monedas de cambio. Su lectura de lo que Rudi Visker llama «vibraciones transculturales» plantea lúcidamente la tensión entre una creciente posibilidad de afirmar la diferen-

cia y un mundo donde se acrecienta la incertidumbre y persiste la miseria. El escrito de Marta Lamas reflexiona acerca del esencialismo de las diferencias a partir de la experiencia de la militancia dentro del movimiento feminista. Alega que el predominio de la ideología *mujerista* dentro del movimiento ha tenido un efecto negativo al encerrarlo en el gueto de la política de la identidad que dificulta el desarrollo de una presencia *ciudadana* y por ende de una relación madura con la política nacional. Lamas propone reconceptualizar la práctica política feminista a partir del abandono del discurso victimista, de rebasar la lógica identitaria con un discurso y tareas ciudadanas, y de aceptar mayor profesionalización y pragmatismo en la intervención pública de las mujeres. Mi ensayo rastrea el reverso de la diferencia, esto es, los problemas que se pasan por alto en el apuro por afirmar la bondad del particularismo cultural. La vida en un mundo múltiple no implica necesariamente una mayor propensión hacia la tolerancia o hacia una sociedad más solidaria. También puede desembocar en una cacofonía de grupos dispersos y estimular demandas de seguridad respecto a la identidad que pueden ser resueltas por la vía del mesianismo populista o de formas de religiosidad conservadoras. Por su parte, Jacques Rancière plantea la conexión entre lo que él llama «aparatos de subjetivación» y los universales, y sostiene que las luchas de aquellos no implementan universales preexistentes sino que introducen una polémica en la que se pone a prueba la propia universalidad de los universales. El trabajo de Ernesto Laclau nos recuerda que no es posible siquiera pensar en un puro particularismo a menos que tengamos alguna noción de algo que lo trascienda y brinda una reflexión acerca de la construcción del sujeto como una categoría política.

La cuarta y última sección se aleja un tanto de esta secuencia argumentativa. En vez de tratar la relación entre lo particular y lo universal, aborda el tema del sujeto –que de hecho recorre de manera implícita las exposiciones precedentes– a través de una puesta en discurso del debate actual acerca del sujeto. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe lo hacen a partir del trabajo pionero sobre posiciones de sujeto desarrollado por Foucault en *Arqueología del saber*, aunque relacionándolo con una concepción innovadora acerca de la noción de antagonismo. Slavoj Žižek, quien analiza la noción de sujeto propuesta por Laclau y Mouffe, lo hace desde la tradición lacaniana de «sujeto de la falta». Etienne Balibar rescata al Kant de las tres Críticas y su noción de ciudadanía «cosmopolítica» (que luego enlaza con el trabajo del último Foucault sobre modos de subjetivación). Por último, el ensayo de Jeremy Valentine, si bien se centra en la relación entre sujeto y antagonismo propuesta por Laclau y Mouffe, también evalúa críticamente los aportes y las aporías de este debate entre bandos que él denomina, siguiendo a Joan Copjec, «historicista» y «psicoanalítica».

Bibliografía

Connolly, William: «Nothing is Fundamental» en W. Connolly: *The Ethos of Pluralization*, University of Minnesota Press, Minnesota, 1995, pp. 1-40.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari: *Mil mesetas*, Editorial Pre-Textos, Valencia (España), 1988.

Dickstein, M.: «Correcting PC» en E. Kurzweil y W. Phillips (eds.): *Our Country, Our Culture: The Politics of Political Correctness*, Partisan Review Press, Nueva York, 1994, pp. 42-49.

Macpherson, C.B.: *La realidad democrática*, Editorial Fontanella, Barcelona, 1968.

Gianni Vattimo

Posmoderno

¿Una sociedad transparente?

Se habla mucho de posmodernidad actualmente. Es más, tanto se habla que casi ha llegado a convertirse en algo obligado distanciarse de este concepto, considerarlo una moda pasajera, declararlo una vez más un concepto «superado»... Pues bien, yo creo, al contrario, que el término posmoderno sí tiene sentido, relacionado con el hecho de que la sociedad en la que vivimos es una sociedad de la comunicación generalizada, la sociedad de los *mass media*.

Ante todo, hablamos de posmoderno porque consideramos que, en alguno de sus aspectos esenciales, la modernidad ha concluido. El sentido en el que se puede decir que la modernidad ha terminado depende de lo que se entienda por ésta. Entre las muchas definiciones, hay una, creo, que permite llegar a un acuerdo: la modernidad es la época en la que el hecho de ser moderno se convierte en valor determinante. En italiano, y creo que también en muchas otras lenguas, aún resulta ofensivo decir a alguien que es un «reaccionario», o sea, que está apegado a los valores del pasado, a la tradición, a las formas de pensamiento «superadas». Según mi opinión es más o menos esta consideración «eulógica», vindicativa, del ser moderno, lo que caracteriza toda la cultura moderna. Esta actitud no resulta tan evidente a finales del siglo XV (cuando «oficialmente» se hace comenzar la edad moderna), pero desde entonces, por ejemplo en la nueva forma de concebir al artista como genio creador, se empieza a abrir camino un culto cada vez más

intenso por lo nuevo y lo original que no existía en épocas anteriores (para las cuales la imitación de los modelos constituía un elemento de extrema importancia). Con el paso de los siglos se irá haciendo cada vez más claro que el culto de lo nuevo y lo original en el arte se da vinculado a una perspectiva más general, que, como sucede en la edad de la Ilustración, toma la historia humana como un paulatino proceso de emancipación, como la realización, cada vez más perfecta, del hombre ideal (el escrito de Lessing sobre *La educación del género humano*, de 1780, ofrece una expresión típica de esta perspectiva). Si la historia está dotada de este sentido progresivo es evidente que tendrá más valor lo más «avanzado» en el camino hacia la conclusión, aquello que esté más cerca del término del proceso. Ahora bien, la condición para concebir la historia como realización progresiva de la humanidad auténtica estriba en que pueda ser vista como un proceso unitario. Solo si existe la Historia se puede hablar de progreso.

Pues bien, la modernidad, de acuerdo con la hipótesis que propongo, se acaba cuando –debido a múltiples razones– deja de ser posible hablar de la historia como de algo unitario. En efecto, tal visión de la historia implicaba la existencia de un centro a cuyo alrededor se reunieran y ordenaran los acontecimientos. Nosotros pensamos la historia ordenándola en torno del año cero, del nacimiento de Cristo, y más concretamente como la concatenación de las vicisitudes de los pueblos de la zona «central»: el Occidente, que representa el lugar de la civilización, fuera del cual quedan los «primitivos», los pueblos «en vías de desarrollo». La filosofía, a lo largo del XIX y el XX, ha sometido a una crítica radical la idea de una historia unitaria, revelando el carácter *ideológico* de tales representaciones. Así, Walter Benjamin, en un breve escrito de 1938 (*Tesis sobre la filosofía de la historia*), sostiene que la historia como curso unitario es una representación del pasado construida por los grupos y clases sociales dominantes. ¿Qué es, en realidad, lo que se transmite del pasado? No todo aquello que ha ocurrido, sino solo lo que parece ser relevante. En la escuela, por ejemplo, hemos estudiado mil fechas de batallas, tratados de paz o revoluciones, pero nunca se nos ha hablado de las transformaciones relativas al modo de alimentarse, de vivir la sexualidad o cosas parecidas. Lo que narra la historia son los avatares de la gente que cuenta, de los nobles, los monarcas o de la burguesía cuando se convierte en clase de poder; los pobres, sin embargo, o aquellos aspectos de la vida que se consideran «bajos» no «hacen historia».

En cuanto se desarrollan observaciones como éstas (según una vía iniciada, antes que por Benjamin, ya por Marx y Nietzsche), se desemboca en la disolución de la idea de historia como curso unitario; no hay una historia única, hay imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que haya un punto de vista supremo, comprensivo, ca-

paz de unificar todos los restantes (tal sería el de «la historia» que englobaría a la historia del arte, la literatura, las guerras, la sexualidad, etc.).

La crisis de la idea de historia entraña la de la idea de progreso: si no hay un curso unitario de las vicisitudes humanas no podrá sostenerse tampoco que éstas avancen hacia un fin, que efectúen un plan racional de mejoras, educación y emancipación. Por otro lado, el fin que según la modernidad regía el curso de los acontecimientos, era representado, también él, a partir del punto de vista de un determinado ideal del hombre. Los ilustrados, Hegel, Marx, los positivistas, y los historicistas de todo tipo pensaban, más o menos de la misma manera, que el sentido de la historia estaba en la realización de la civilización, *esto es*, de la figura del hombre europeo moderno. Igual que la historia se piensa unitariamente solo desde un determinado punto de vista que se coloca en el centro (sea éste la venida de Cristo o el Imperio Sacro Romano) el progreso sólo se concibe asumiendo como criterio un determinado ideal de hombre, que, en la modernidad, coincide siempre con el del hombre moderno europeo –es algo así como decir: nosotros los europeos somos la forma mejor de humanidad, todo el curso de la historia se ordena en función de realizar, más o menos acabadamente, este ideal.

Si se tiene en cuenta todo esto, se entiende también que la crisis actual de la concepción unitaria de la historia, la consiguiente crisis de la idea del progreso, y el fin de la modernidad, no son solo eventos determinados por transformaciones teóricas –por las críticas de que ha sido objeto el historicismo decimonónico (idealista, positivista, marxista, etc.) en el plano de las ideas. Han ocurrido muchas más cosas y muy diferentes: los llamados pueblos «primitivos», colonizados por los europeos en nombre del recto derecho de la civilización «superior» y más evolucionada, se han rebelado, volviendo problemática una historia unitaria, centralizada. El ideal europeo de humanidad se ha ido revelando como un ideal más entre otros no necesariamente peores, que no puede, sin violencia, pretender erigirse en la verdadera esencia del Hombre.

Junto con el fin del imperialismo y el colonialismo, otro gran factor ha venido a resultar determinante para la disolución de la idea de historia y para el fin de la modernidad. Se trata del advenimiento de la sociedad de la comunicación. Así se desemboca en el segundo punto, el que se refiere a la «sociedad transparente». En el título he introducido la expresión entre signos de pregunta. Lo que intento sostener es: a) que en el nacimiento de una sociedad posmoderna los *mass media* desempeñan un papel importante; b) que éstos caracterizan tal sociedad no como una sociedad más «transparente», más conciente de sí misma, más «iluminada», sino como una sociedad más compleja, caótica incluso; y finalmente c) que precisamente en este «caos» relativo residen nuestras esperanzas de emancipación.

La imposibilidad de pensar la historia como un curso unitario, que, según la tesis aquí sostenida, da lugar al final de la modernidad, no surge solo de la crisis del colonialismo e imperialismo europeos; sino que es también, y quizá en mayor medida, resultado del nacimiento de los medios de comunicación de masas. Estos medios –periódicos, radio, televisión, y en general todo aquello que hoy se denomina telemática– han sido determinantes para la disolución de los puntos de vista centrales, aquéllos a los que Lyotard llama los grandes relatos. Este efecto de los *mass media* parece ser exactamente contrario a la imagen que todavía se hacía de ellos un filósofo como Adorno. Sobre la base de su propia experiencia de vida en Estados Unidos, durante la Segunda Guerra Mundial, en obras como *Dialéctica de la Ilustración* (escrita en colaboración con Max Horkheimer) y *Minima Moralia*, preveía que la radio (y solo más tarde la televisión) tendría el efecto de producir una homologación general de la sociedad, permitiendo y hasta favoreciendo, en virtud de una suerte de tendencia propia, demoníaca e intrínseca, la formación de dictaduras y gobiernos totalitarios capaces de ejercer, como el «Gran Hermano» de *1984* de Orwell, un control arterial sobre los ciudadanos, a través de la distribución de *slogans*, propaganda (tanto comercial como política) y visiones estereotipadas del mundo. Sin embargo, lo que de hecho ha sucedido, a pesar de cualquier esfuerzo por parte de los monopolios y las grandes centrales capitalistas, es, al contrario, que la radio, la televisión y los periódicos se han convertido en componentes de una explosión y multiplicación generalizada de *Weltanschauungen*, de visiones del mundo.

En Estados Unidos en los últimos decenios han tomado la palabra minorías de todo tipo, han salido a la palestra de la opinión pública culturas y sub-culturas diversas. Ciertamente se puede objetar que a esta toma de la palabra no ha correspondido ninguna auténtica emancipación política, el poder económico está aún en manos del gran capital. Pero el hecho es –no quiero aquí alargar demasiado la discusión sobre este campo– que la misma lógica del «mercado» de la información reclama una continua dilatación de este mismo mercado, exigiendo consiguientemente que «todo» se convierta en objeto de comunicación. Esta vertiginosa multiplicación comunicativa, este «tomar la palabra» por parte de un creciente número de sub-culturas, constituye de este modo el efecto más evidente de los *mass media*, siendo, a la vez, el hecho que determina (en interconexión con el fin del imperialismo europeo, o al menos con su transformación radical) el tránsito de nuestra sociedad a la posmodernidad. No solo en comparación con otros universos culturales (el Tercer Mundo por ejemplo), sino visto también desde dentro, Occidente vive una situación explosiva, una pluralización que parece irrefrenable y torna imposible concebir el mundo y la historia según puntos de vista unitarios.

La sociedad de los *mass media*, precisamente debido a estas razones, es todo lo contrario de una sociedad más ilustrada, más «instruida» (en el sentido de Lessing o de Hegel, y también en el de Comte o Marx); los *mass media*, que en teoría harían posible una información «auténticamente a tiempo» sobre todo lo que sucede en el mundo, podrían parecer una especie de concretización del Espíritu Absoluto hegeliano, es decir, de la perfecta autoconciencia de toda la humanidad por simultaneidad de lo que acontece, la historia y la conciencia del hombre. Bien mirado, críticos de inspiración hegeliana y marxista como Adorno, en realidad razonan pensando desde este modelo y basan su pesimismo en el hecho de que éste no se realiza como podría (en el fondo por culpa del mercado), o se realiza de un modo perverso y caricaturesco (como en el mundo homogéneo, y puede que «feliz» también, dominado por el «Gran Hermano», a través de la manipulación de los deseos). Pero la liberación de las muchas culturas y las numerosas *Weltanschauungen*, hecha posible por los *mass media*, ha desmentido el ideal mismo de una sociedad transparente: ¿qué sentido tendría la libertad de información, o incluso la mera existencia de más de un canal de radio y televisión, en un mundo en el que la norma fuera la reproducción exacta de la realidad, la perfecta objetividad y la total identificación del mapa con el territorio? De hecho, la intensificación de las posibilidades de información sobre la realidad en sus más diversos aspectos vuelve cada vez menos concebible la idea misma de *una* realidad. Quizá se cumple en el mundo de los *mass media* una «profecía» de Nietzsche: el mundo verdadero, al final, se convierte en fábula. Si nos hacemos hoy una idea de la realidad, ésta, en nuestra condición de existencia tardo-moderna, no puede ser entendida como el dato objetivo que está por debajo, o más allá, de las imágenes que los *media nos proporcionan*. ¿Cómo y dónde podríamos acceder a una tal realidad «en-sí»? Realidad, para nosotros, es más bien el resultado del entrecruzarse, del «contaminarse» (en el sentido latino) de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí, o que, de cualquier manera, sin coordinación «central» alguna, distribuyen los *media*.

La tesis que intento proponer es que en la sociedad de los *media*, en lugar de un ideal emancipador modelado sobre la autoconciencia desplegada, sobre el perfecto conocimiento de quién sabe cómo son-están las cosas (sea el Espíritu Absoluto de Hegel o el hombre que ya no es esclavo de la ideología tal como lo piensa Marx), se abre camino un ideal de emancipación en cuya base están más bien la oscilación, la pluralidad y en definitiva la erosión del propio «principio de realidad». El hombre puede hoy, finalmente, hacerse cargo de que la perfecta libertad no es la de Spinoza, no es –como ha soñado siempre la metafísica– conocer la estructura necesaria de lo real y adecuarse a ella. La importancia que reviste la enseñanza filosófica de autores como

Nietzsche y Heidegger reside en que brindan los instrumentos para captar el sentido emancipador del fin de la modernidad y de su concepto de historia. Nietzsche, en efecto, ha mostrado que la imagen de una realidad ordenada racionalmente sobre la base de un fundamento (la imagen que siempre la metafísica se ha hecho del mundo) es solo un mito «tranquilizador» propio de una humanidad todavía bárbara y primitiva: la metafísica es un modo violento de reaccionar ante una situación de peligro y de violencia; busca hacerse dueña de la realidad por un «golpe de mano» que atrapa (o cree haber atrapado) el principio primero del que todo depende (asegurándose, así, ilusoriamente, el dominio de los acontecimientos). Heidegger, continuando esta línea de Nietzsche, ha mostrado que pensar el ser como fundamento y la realidad como sistema racional de causas y efectos, es solo una manera de extender a todo el ser el modelo de la objetividad «científica», de la mentalidad que para poder dominar y organizar rigurosamente todas las cosas tiene que reducirlas al nivel de meras presencias mensurables, manipulables y sustituibles, reduciendo también al propio hombre, su interioridad y su historicidad, a este mismo nivel.

De modo que, si por la multiplicación de imágenes del mundo perdemos, como se suele decir, el «sentido de la realidad», quizá no sea, después de todo, una gran pérdida. Por una especie de perversa lógica interna, el mundo de los objetos medidos y manipulados por la ciencia técnica (el mundo de lo *real* según la metafísica) se ha convertido en el mundo de las mercancías, de las imágenes, en el mundo fantasmático de los *mass media*. ¿Deberíamos contraponer a este mundo la nostalgia de una realidad sólida, unitaria, estable y con «autoridad»? Una nostalgia de tal índole corre continuamente el riesgo de transformarse en una actitud neurótica, en el esfuerzo por reconstruir el mundo de nuestra infancia, donde las autoridades familiares eran a la vez amenazadoras y afianzadoras.

Pero ¿en qué consiste entonces el posible alcance emancipador y liberador de la pérdida del sentido de la realidad, de la auténtica erosión del principio de realidad en el mundo de los *mass media*? Aquí la emancipación consiste, más bien, en un *extrañamiento*, que es, además y al mismo tiempo, un liberarse por parte de las diferencias, de los elementos locales, de todo lo que podríamos llamar, globalmente, el dialecto. En cuanto se desploma la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades «locales» –minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas– que toman la palabra, al no ser, por fin, silenciadas y reprimidas por la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad, en menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, y contingentes. Este proceso de liberación de las diferencias, dicho sea de paso, no

supone necesariamente el abandono de toda regla, la manifestación bruta de la inmediatez: también los dialectos tienen una gramática y una sintaxis; es más, solo cuando adquieren dignidad y visibilidad descubren su propia gramática. La liberación de las diversidades es un acto por el que éstas «toman la palabra», hacen acto de presencia, y por tanto se «ponen en *forma*» a fin de poder ser reconocidas; todo lo contrario a cualquier manifestación bruta de inmediatez.

Sin embargo, el efecto emancipador de la liberación de las racionalidades locales no reside en la mera garantía individual de mayor reconocimiento y «autenticidad»; como si la emancipación consistiera solo en que pudiera venir a manifestarse finalmente lo que cada uno es «de verdad» (en términos todavía metafísicos, espinocistas): negro, mujer, homosexual, protestante, etc. El sentido emancipador de la liberación de las diferencias y los «dialectos» está más bien en el efecto añadido de *extrañamiento* que acompaña al primer efecto de identificación. Si hablo mi dialecto en un mundo de dialectos seré conciente también de que la mía no es la única «lengua», sino precisamente un dialecto más entre otros. Si profeso mi sistema de valores –religiosos, éticos, políticos, étnicos– en este mundo de culturas plurales, tendré también una aguda conciencia de la historicidad, contingencia y limitación de todos estos sistemas, empezando por el mío.

Es lo que Nietzsche, en una página de *La Gaya ciencia* llama «seguir soñando sabiendo que se sueña». ¿Es posible algo semejante? La esencia de lo que Nietzsche denominara el «superhombre» (o el ultrahombre), el *Uebermensch*, se concentra aquí, ésa es la tarea que le asignó a la humanidad del futuro, precisamente en el mundo de la comunicación intensificada.

Un ejemplo de lo que significa el efecto emancipador de la «confusión» de los dialectos se puede encontrar en la descripción de la experiencia estética que da Wilhelm Dilthey (una descripción que, a mi parecer, resulta decisiva también para Heidegger). Dilthey piensa que el encuentro con la obra de arte (como, por lo demás, el conocimiento mismo de la historia) es una forma de experimentar, en la imaginación, otros modos de vida diversos de aquel en el cual, de hecho, se viene a caer en la cotidianeidad concreta. Cada uno de nosotros, al madurar, restringe sus propios horizontes de vida, se especializa, se ciñe a una esfera determinada de afectos, intereses y conocimientos. La experiencia estética nos hace vivir otros mundos posibles, y haciéndolo muestra también la contingencia, relatividad y el carácter no definitivo del mundo «real» al que nos hemos circunscrito.

En la sociedad de la comunicación generalizada y de la pluralidad de las culturas, el encuentro con otros mundos y formas de vida es quizá menos imaginario de lo que Dilthey supusiera: las «otras» posibilidades de existencia están a la vista, vienen representadas por múltiples «dialectos», o incluso

por universos culturales que la antropología y la etnología nos hacen accesibles. Vivir en este mundo múltiple significa experimentar la libertad como oscilación continua entre la pertenencia y el extrañamiento.

Es una libertad problemática, no solo porque tal efecto de los *media* no está garantizado; es solo una posibilidad que hay que apreciar y cultivar (los *media* siempre pueden ser también la voz del «Gran Hermano»; o de la banalidad estereotipada del vacío de significado...); sino porque, además, nosotros mismos no sabemos todavía demasiado bien qué fisonomía tiene, nos fatiga concebir esa oscilación como libertad: la nostalgia de los horizontes cerrados, intimidantes y sosegantes a la vez, sigue aún afincada en nosotros, como individuos y como sociedad. Filósofos nihilistas como Nietzsche y Heidegger (pero también pragmáticos como Dewey o Wittgenstein), al mostrarnos que el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo y permanente, sino que tiene que ver más bien con el evento, el consenso, el diálogo y la interpretación, se esfuerzan por hacernos capaces de recibir esta experiencia de oscilación del mundo posmoderno como *chance* de un nuevo modo de ser (quizás, al fin) humano.

Gilles Lipovetsky

Espacio privado y espacio público en la era posmoderna

En el momento en que los jóvenes hacen estallar revueltas en las periferias, cuando la integración social cede paso a la dualización y a las bandas de carácter étnico y los medios de comunicación agitan nuevamente el espectro de las «clases peligrosas», nada sería más errado que analizar la crisis social urbana contemporánea en los términos del siglo XIX, cualquiera que sea la especificidad de los problemas de los jóvenes desempleados, desheredados, excluidos por su color o condición, estos forman parte de una sociedad global radicalmente nueva, con nuevos valores y aspiraciones. Por una parte, las sublevaciones de que somos testigos retoman una lógica clásica de confrontación entre dominados y dominadores, de revuelta contra la exclusión, contra la segregación social y cultural. Pero, por otra, ilustran, a su modo, bajo una forma violenta, el movimiento de fondo que caracteriza las democracias contemporáneas, a saber, el advenimiento de una nueva cultura individualista. Son los ejes básicos de esta mutación histórica dentro del ciclo del individualismo moderno que brevemente quisiera analizar. Esa mutación es lo único que permite dar cuenta del estallido de nuestros referentes sociales y culturales, de la especificidad posmoderna de la «crisis de la ciudad» y de la juventud marginada o integrada.

Desde los años 50 y 60 comenzó a desarrollarse la idea, aunque fuera confusamente, de que las sociedades capitalistas liberales habían entrado en una nueva fase de su historia. El surgimiento de la denominada sociedad de

consumo es la manifestación más tangible de ello. Muy rápidamente, los nuevos valores y comportamientos sociales fueron vinculados al modo de vida impulsado por el reinado de los objetos, de la comodidad y de las formas de recreación masivas. La consecuencia inmediata de la proliferación de los objetos de consumo es, en efecto, la fragmentación individualista del cuerpo social: allí donde había intercambio social, hay desde ahora consumo privado, retracción individualista, atomización de los seres; la lavadora automática reemplaza al lavadero público y la televisión a la interacción directa. Es difícil ponerlo en duda; el universo de los objetos y del bienestar funciona como máquina de dispersión social, de repliegue sobre la esfera privada.

La revolución democrática de la vivienda va en la misma dirección. Hasta los años 50, las familias de los sectores populares, obreros y campesinos, vivían por lo general hacinadas en viviendas compuestas de una o dos habitaciones. En el campo, no era raro observar salas de estar donde se encontraban a veces cuatro o cinco camas. La comodidad doméstica era todavía muy rudimentaria: la disponibilidad de agua corriente estaba lejos de haberse generalizado; frecuentemente no había cuarto de baño ni retrete en las viviendas; los grifos públicos eran todavía sumamente frecuentados. En 1954, en Francia, sobre un total de 13 millones de viviendas, apenas un poco más de la mitad poseía agua corriente, sobre cuatro disponía de excusado en su interior y solo una sobre décima parte tenía una bañera o una regadera. Es necesario precisar que la vida privada resulta poco favorecida por tales condiciones materiales: es difícil aislarse, poseer un lugar propio; el espacio privado es compartido en forma permanente con el grupo familiar.

A partir de los años 50, se asiste a una mutación sin precedente en materia habitacional: en Francia se construyeron 300.000 nuevas viviendas en 1959, 400.000 en 1965 y 500.000 por año durante la primera mitad de los años 70. Se construyeron más viviendas entre 1972 y 1975 que durante toda la entreguerra. Sin duda, estas viviendas fueron construidas de acuerdo con nuevas normas de tamaño, equipamiento, higiene y comodidad, para no hablar de las cuestiones de aislamiento sonoro. No se puede separar el surgimiento del nuevo individualismo de masas de esta revolución habitacional que permitió la acentuación de las normas sociales de intimidad, de repliegue sobre uno mismo. Esta revolución habitacional no es, evidentemente, la causa única y mayor de la revolución individualista: se trata de un factor material que contribuyó a ella.

Las transformaciones del urbanismo también contribuyeron al advenimiento del nuevo individualismo. La ciudad tradicional mezclaba viviendas, talleres y lugares públicos; en cada calle coexistían edificios, galpones, fábricas. El urbanismo moderno condenó está confusión «malsana»: la Carta de Atenas de los años 30 es sin duda el símbolo más típico de esta volun-

tad de producir espacios nuevos, racionales, funcionales, ventilados. El *zoning* se impone a la promiscuidad de las calles, las nuevas zonas habitacionales excluyen las implantaciones industriales; se asiste a la edificación de grandes conjuntos dormitorio, ciudades periféricas donde el espacio público va diluyéndose. La vida de barrio, donde en otra época la gente se conocía, se reencontraba y se «vigilaba», ha ido desapareciendo. El nuevo urbanismo ha contribuido de esta forma al florecimiento del individualismo, a la atomización social, haciendo estallar la interpenetración de lo privado y lo público que prevalecía en la ciudad tradicional. Y esto no sin pérdidas, por ejemplo, de lo que representa la ciudad italiana tradicional, donde existe una comunidad «cálida», al menos en el plano imaginario, donde todo el mundo se conoce, donde el hogar y la calle se comunican. La ciudad moderna es más fría, más funcional, más anónima, lo que no deja de tener sus efectos positivos: la privatización urbana es un instrumento de autonomización de las personas, de una vida privada más libre. ¿En qué se transforma la sociabilidad en esta ciudad? Cuando se trata de encuentros masivos, como en el caso del metro, ella es vivida como promiscuidad. En otros casos, se convierte en una sociabilidad de espectáculo y distracción: uno va allí donde va todo el mundo y la multitud se transforma ella misma en acontecimiento. De todos modos, la ciudad tradicional dominada por el polo de lo público ha muerto: desde ahora, la ciudad ha sido entregada a la atomización y a las múltiples redes donde los individuos se reencuentran, aquí o allá, pero en función de sus trayectorias personales, de sus intereses, de sus motivaciones o de sus deseos. La ciudad no es más que una aglomeración de viviendas privadas donde se vive aparte, donde se toma el automóvil para ir a trabajar, para salir de vacaciones o de fin de semana. Una de las pocas formas de sociabilidad que subsisten de modo ostensible es la de las bandas juveniles; esto es, tendencialmente una sociabilidad de la marginalidad. Es la marginalidad lo que se corre el riesgo de desarrollar con el desempleo, la sociedad dual, la segregación de los barrios, el racismo, pero también el fin de las grandes organizaciones tradicionales de encuadramiento que eran las iglesias, los partidos, los sindicatos.

Todos estos factores materiales han desempeñado un papel importante en el advenimiento del nuevo individualismo, pero no son suficientes para explicar la emergencia de una ruptura cualitativa en el ciclo histórico del individualismo. Paralelamente a estas mutaciones materiales, se produjo una revolución en los valores sustentada por el advenimiento de la sociedad de consumo. La era del consumo ha promovido en nuestras democracias, en efecto, un valor fundamental, una nueva orientación de la existencia: el hedonismo, la legitimidad de los placeres, de las satisfacciones materiales e íntimas. No se trata de algo del todo nuevo, ya que desde el siglo XVIII, en el

mundo de las letras, el hedonismo había adquirido derecho de ciudadanía. Pero a partir de los años 50, que deviene un hedonismo de masas ya no es uno filosófico de salón. La elevación del nivel de vida, la renovación incesante de los productos, el crédito y la publicidad, convergieron para hacer de la satisfacción inmediata de los deseos personales un componente social e individualmente legítimo. La cultura del consumo ha exacerbado la aspiración al bienestar, a las vacaciones, a la recreación. Al mismo tiempo, el hedonismo de masas ha minado el principio del ahorro, un principio contemporáneo del primer capitalismo: el disfrute de uno mismo y el consumo son los que han pasado al primer lugar. Desde ahora, el individuo se retrae cada vez más en su espacio privado, genera la exigencia de depender menos de los demás, de ser dueño de sí mismo, de decidir la orientación de su propia vida, de vivir para sí mismo.

Se puede estar tentado a oponer a tal visión de las cosas el hecho de que en nuestras sociedades contemporáneas, marcadas por la impronta del capitalismo y el protestantismo, el valor supremo no es el placer sino el trabajo. De hecho, nuestras sociedades estimulan simultáneamente esos dos valores antinómicos que son el hedonismo y el trabajo, las diversiones y la actividad profesional. En los primeros tiempos de la sociedad de consumo, estas dos normas se oponían en beneficio ideológico del primer término de cada una de estas dos oposiciones. Esto está cambiando con el surgimiento de la gerencia participativa, el deseo más pronunciado de implicación en el trabajo y la rehabilitación de la ambición profesional. Desde ya, dos asalariados de cada cuatro ven en su trabajo un medio de disfrute y de expresión personal; se trata de uno de los efectos de la era hedonista sobre la esfera del trabajo: incluso éste ya no debe ser más una «carga» o un deber anónimo.

Pero, al mismo tiempo, el hedonismo se hace cada vez más «productivista»: culto de la forma, de la delgadez, de la juventud, del turismo intensivo, etc. Nuestras sociedades valoran el hedonismo «normalizado», que es cada vez menos compatible con los placeres desordenados y el gasto gratuito o *dilettante* de las energías. A pesar del retorno de la ideología profesional, uno no se doblega, como se creía a veces, ante el hedonismo cultural, sino que el hedonismo se higieniza y se «racionaliza» y entra en el ciclo de la contabilidad y de la productividad generalizadas. Es un goce utilitarista de masas el que nos gobierna. Este hedonismo consumista no es solo, como se ha sostenido demasiado frecuentemente, un instrumento de sobrecontrol social, sino lo que ha contribuido con creces a atomizar la sociedad, a diversificar y multiplicar los estilos de vida, a hacer estallar, en la esfera privada, deseos más autónomos y más libres. Esto se observa en primer lugar en las transformaciones que han afectado a la familia y a la vida sexual. Los hechos son ampliamente conocidos: multiplicación de los divorcios, de los hogares

unipersonales y las uniones libres, descenso notable de la natalidad y de las familias numerosas, aumento de los nacimientos fuera del matrimonio, liberalización y desculpabilización de la vida sexual. Incluso si es cierto que la gran ola de emancipación de costumbres ya ha concluido, esto no significa el regreso al conservadurismo puritano y moralista. De hecho, el derecho a ser libre en la esfera privada permanece como una aspiración fundamental y ha adquirido una legitimidad masiva.

Esta autonomía privada individualista no debe ser pensada como una libertad absoluta ajena a todo modelo social. De acuerdo con las evidencias, los modelos y papeles sociales subsisten. Lo que es radicalmente nuevo es que no son ya imperativos: en la actualidad son múltiples, opcionales y legítimos por igual. Ya no hay más un modelo ideal o legítimo de comportamiento, sino una gama de opciones posibles. Vivimos los tiempos de la multiplicación de las normas socialmente legítimas. Permanecen, en particular, claras diferencias sociológicas en los gustos, las aspiraciones y las profesiones de los distintos sexos, pero no se trata más que de diferencias estadísticas: todo puede ser legitimado y reivindicado tanto por un sexo como por el otro sin que ello suscite verdadera reprobación. Los papeles diferenciados en lo masculino y lo femenino no desaparecen, pero se vuelven flotantes; han perdido su rigidez anterior y se combinan en múltiples formas, a la carta. La autonomía individualista es inseparable de esta desestandarización colectiva de los papeles de ambos sexos.

Históricamente, no es posible separar este proceso de autonomización de la contestación social y de las luchas colectivas de los años 60 y 70; en particular, los movimientos feministas contribuyeron de manera importante al proceso de individualización y liberalización del aborto. Estas movilizaciones colectivas, han desempeñado un papel importante. Sin embargo, pienso que la «escalada individualista» que hoy observamos habría sido producida a partir de dos grandes factores: el primero se vincula al surgimiento del hedonismo cultural ya mencionado. El segundo proviene de las transformaciones de la educación ligadas en particular al ascenso de la cultura psicológica y relacional. Con el desarrollo de la sensibilidad y los referentes psicológicos, se introdujo un tipo nuevo de comunicación, una nueva relación entre padres e hijos, basada en la atención de la subjetividad y la comprensión. Tanto en la escuela como en la familia, los hijos son escuchados, empujados a expresarse, a hacer conocer sus deseos. La educación autoritaria ha cedido el paso a una educación de tipo «psi». Es toda nuestra socialización inicial la que es «psi» y relacional. Esta nueva educación ha contribuido a desarrollar los deseos de autonomía y de reconocimiento entre los jóvenes, minando las tradiciones, los papeles instituidos y la autoridad familiar en beneficio de la expresión y la reivindicación de uno mismo.

Los deseos de autonomía y de personalización han alcanzado igualmente la relación con el cuerpo: el neonarcisismo posmoderno encuentra su expresión en el culto del cuerpo, como se observa cada vez más en la obsesión por la línea y de la salud, la cruzada contra el tabaco, la ola de los regímenes dietéticos, los productos *light*, las medicinas naturales, la idolatría de la juventud (también entre los hombres) y el *boom* de los deportes. Para referirnos a este último punto, la evolución del deporte es históricamente significativa: se hace deporte ante todo para uno mismo, para estar en forma y por la salud, para superarse, para progresar a título personal, por placer. Deporte-desafío, deporte-forma, deporte-placer, el deporte ya no está al servicio de referentes exteriores al individuo, sino que ha sido anexado por la lógica narcisista. El deporte sale de los lugares convencionales y funcionales –estadios, clubes, salones– y la ciudad misma se transforma en un lugar de prácticas deportivas: el *jogger*, el *roller*, el *skater* se apropian de las banquetas y adaptan la ciudad en beneficio de sus prácticas individualistas, *performativas* y hedonistas. La ciudad no es ahora solamente un espacio de trabajo, de intercambio, de vivienda, sino que se transforma en una red para uso deportivo que responde al deseo de autonomía de los individuos que practican el deporte que ellos quieren, donde quieren y cuando quieren. Al igual que uno se viste actualmente de modo deportivo en la ciudad, uno practica el deporte donde quiere. Es otra expresión de la libertad individualista posmoderna.

En fin –y se trata sin duda de los más importantes–, son los mismos pensamientos y opiniones los que son llevados al terreno de la autonomización individualista: las creencias comunes se diluyen, los dogmas se eclipsan. Cada vez hay menos ortodoxia y fidelidad respecto de las creencias colectivas. Las iglesias, los partidos, las doctrinas, son seguidos cada vez menos estrictamente por los individuos y cada uno tiende a construir sus opiniones «a la carta», como en un autoservicio. El papa Juan Pablo II ciertamente tiene asegurado el éxito cuando aparece en público, pero en Francia un católico practicante de cada dos está en desacuerdo con la Iglesia sobre la cuestión de los preservativos o la píldora abortiva; uno de cada cuatro acepta el principio del aborto; y en 1987 un 67% de los católicos practicantes eran favorables a la eutanasia activa. Las prácticas y las creencias religiosas se emancipan cada vez más de las iglesias y de los dogmas. Somos llevados al estallido de las unanimidades y los monolitismos: la nueva era individualista instaura por todas partes el autoservicio generalizado de las opiniones; el mismo fiel deviene un creyente de autoservicio. De allí la asombrosa paradoja de nuestras sociedades, que no han querido prestar atención a los pensadores críticos de los años 60 y 70 y que se rehúsan todavía a escuchar a los pensadores heideggerianos de la actualidad: ahora mismo que el medio cotidiano es cada vez más producido desde afuera por instancias

burocráticas especializadas, cada cual se transforma tanto más en sujeto de su existencia privada y en libre operador de su vida. Y ello merced a la cultura hedonista y la sobreoferta de modelos en la cual estamos sumergidos. No podemos más que constatarlo: cuanto más se burocratiza el mundo, tanto más se autonomizan las personas. Lo contrario de lo que Marcuse llamaba en otra época el «hombre unidimensional».

La marcha hacia la autonomización de las personas tiene, claro está, su reverso: la nueva era individualista disgrega los lazos sociales, deshace los encuadramientos familiares, disuelve los referentes religiosos y, de esa forma, favorece el desarrollo de las creencias más delirantes, el retorno del esoterismo, la flotación de las opiniones y las marginalidades sociales, así como los comportamientos más incontrolables e irracionales. La era del neonarcisismo es aquella donde aparecen los *hooligans*, las nuevas formas de criminalidad urbana, la toxicomanía masiva, el terrorismo de las minorías nacionales y las sectas. Incluso ha hecho posible la desculpabilización del racismo y la implantación –circunscrita pero real– de la extrema derecha en ciertos países europeos. Por un lado se observa, entonces, el desarrollo de un individualismo liberal, de la tolerancia de la mayoría en materia de modos de vida, de educación, de religión, de política, de sexualidad, de vestimenta; pero por otro, se observa la multiplicación de nuevas formas de agresividad, de intolerancia y de sectarismo entre las minorías más o menos fuertes, más o menos desclasadas.

Por lo demás, esta autonomización de los individuos está acompañada de una gran fragilización de los sujetos, de un sentimiento cada vez más difundido de estrés y de vacío, de depresión, de dificultad para vivir y comunicarse. En Francia hay 50.000 drogadictos, 25 millones en Estados Unidos. Para compensar, los franceses consumen cinco veces más tranquilizantes que los estadounidenses. La espiral de suicidios y sobre todo de tentativas de suicidio continúa. En todas partes el número de hogares unipersonales se acrecienta: uno de cada dos en París, cinco millones de franceses viven solos. La ciudad en la era neoindividualista es pulverización social y promiscuidad, intercambio acelerado y repliegue sobre uno mismo; todo es virtualmente posible, todo es cada vez más problemático. Cuanto más se celebra la autenticidad, tanto más se dificulta la comunicación; cuanto más central es el ego, más se desestabiliza; cuanto menos los conflictos sociales abandonan el espacio colectivo, tanto más los conflictos subjetivos e intersubjetivos se profundizan.

La fragmentación social no significa que cada uno se repliegue sobre sí mismo con su *walkman* y su microcomputadora, todo por la pasión de encapsularse. Diversas formas comunitarias se reconstituyen pero, precisamente, sobre principios individualistas. Se desarrollan, junto con la dualiza-

ción social, el desempleo y los grandes conjuntos periféricos, la lógica de las bandas de barrio y de jóvenes que se organizan cada vez más sobre bases étnicas (*blacks, beurs*) con su jerarquía, sus líderes, sus ritos de iniciación, sus lenguajes, sus «logos», sus «modas», sus grupos musicales. La delincuencia y la violencia funcionan aquí como microcultura específica. Para un buen número de esas bandas, el robo, la droga, las agresiones físicas se banalizan y pueden ascender a los extremos: en Los Angeles, en promedio anual, 80.000 miembros de las bandas se destrozan mutuamente; en 1990, solo en esta megalópolis, la violencia atribuida a las bandas produjo 800 muertos. En EEUU, entre 1985 y 1989, las muertes vinculadas a la droga y las bandas se multiplicaron por tres.

Es muy probable que este estallido de lo social y estas formas de marginación se desarrollen en Francia con la llegada del *crack* y la disolución acelerada de todas las formas tradicionales de encuadramiento (familia, escuela, Iglesia, sindicato, partido). Esta «tribalización» posmoderna no tiene nada que ver con una socialización de clase: es la fragmentación heterogénea de los grupos y la reivindicación de los signos étnicos, culturales y de identidad, lo significativo. No se trata tampoco de la negación comunitaria del neoindividualismo, sino de una nueva manifestación violenta y desclasada. La etnicidad de las bandas no es recibida desde afuera, sino que es una reconstrucción «autónoma» de los vínculos sociales, un *bricolage* hecho de préstamos heterogéneos, así como de una tradición generalmente desconocida que posee la cotidianidad urbana: la proclamación identitaria y étnica es un *packwork* posmoderno. Se trata de autodesignarse, de afirmar una identidad oponiéndose a los demás, de crear nuevas redes de solidaridad, de afirmarse como se pueda en el desafío (robo, extorsión, violencia) y los símbolos étnicos, gráficos y de la vestimenta, utilizados a la carta. En este sentido, las nuevas bandas urbanas ilustran a su manera la nueva cultura individualista de autovaloración y de autoapropiación (territorios, símbolos); son una respuesta a la desestructuración de los lazos comunitarios tradicionales en el momento en que la integración y la promoción sociales muestran signos manifiestos de fatiga. No hay duda de que un joven *beur* no posee el mismo modo de vida que uno del distrito XVI. Pero esto no debe ocultar el hecho de que hoy en día los valores hedonistas de realización personal están difundidos en todo el cuerpo social, incluso si no se realizan de la misma forma. La aspiración al modo de vida consumista, identitario, hedonista y autónomo se encuentra en todos los grupos sociales, y es seguramente una de las fuentes de frustración de determinados grupos y de las tensiones que se observan.

Así, las revueltas que sacuden a las periferias se relacionan, al menos parcialmente, con la nueva cultura individualista democrática, la cual exa-

cerba el deseo de reconocimiento y de valoración del individuo. En una sociedad donde el valor último es el ego autónomo, donde la socialización favorece el modelo comunicacional, todas las formas de desprecio o de inferiorización se hacen insoportables; cada uno desea ser respetado en su persona, incluyendo la interacción verbal. No es casual que la violencia de las periferias estalle a continuación de incidentes con la policía: los jóvenes son cada vez más alérgicos a los propósitos inferiorizantes; el reino posmoderno del individuo democrático es inseparable de una exigencia creciente de consideración individual. Cada uno quiere ser reconocido como una persona «igual». El mundo hiperindividualista no conduce solamente a la búsqueda renovada de los placeres, a la autonomización creciente de la esfera privada, a la autoconstrucción de sí mismo, sino también al rechazo de toda forma de humillación, se dé ésta en la empresa, la escuela o la calle. El individuo posmoderno es el militante de su propia persona.

Por otra parte, los lazos sociales se reconstituyen igualmente sobre bases individualistas electivas, voluntarias, a menudo temporales. El fenómeno asociativo se desarrolla; incluso en Francia, país tradicionalmente rezagado en ese terreno, un hombre de cada dos y una mujer de cada tres son miembros de una asociación; 50.000 asociaciones se crean cada año, cuatro veces más que en los años 60. La era del nuevo individualismo va de la mano con el florecimiento del fenómeno asociativo, junto con el deseo de estar integrado a grupos sociales, pero sin compromiso pleno, sin obligaciones fuertes, menos por deber que por placer. Las estadísticas son elocuentes respecto de este punto: 8% de los franceses forman parte de una asociación de beneficencia, pero 20% lo son de una deportiva. Se trata nuevamente de la prioridad del placer subjetivo y de la autonomía privada, incluso cuando el individuo se encuentra ávido de sociabilidad.

Esta paradoja se reencuentra a nivel de la ciudad: en el momento mismo en que el individualismo aumenta, la necesidad de recrear los centros urbanos se hace sentir. Como es sabido, los individuos reaccionan negativamente a la uniformación funcional y a la idea de las nuevas ciudades. Las encuestas revelan el deseo, entre los pobladores de las periferias, de que se recreen los centros urbanos, los lugares públicos, las calles comerciales tradicionales. Es por todas partes el déficit de identidad y de interacción lo que está en cuestión; las sociedades individualistas y hedonistas engendran la necesidad de comunicación y la aspiración a un medio urbano «habitable», en el cual se pueda vagar, soñar, matar el tiempo. Es probable que hayamos entrado, al menos mentalmente, en la era del urbanismo posmoderno, en el más allá de la ciudad funcionalista. Ya no se debe hablar solo de arquitectura posmoderna, sino de una demanda de urbanismo posmoderno que recupere las formas del pasado inmemorial de la ciudad. Retorno del

pasado tradicional a modo de eco del neoindividualismo; por una parte, porque el individualismo no puede arribar al límite de sí mismo y sueña con un lugar de reencuentro electivo y convivial. Por otra, porque el individualismo contemporáneo es inseparable de la búsqueda de la identidad, de la calidad de vida, de la diversidad. Para responder a las necesidades de este nuevo individualismo, desunido y en búsqueda de sí mismo, es posible que sea necesario *rehabilitar el pasado de las formas urbanas y arquitectónicas*. En todas partes, en las empresas, en la escuela, en la educación, la lógica disciplinaria y coercitiva tiende a desaparecer. Ella deberá abolirse también de lo urbano, demasiado basado en los mitos de la homogeneidad, de lo funcional, de los espacios verdes, del higienismo. En los tiempos del individualismo acabado, la nueva ciudad debería reconciliarse con la seducción de las formas, la diversidad arquitectónica, la personalidad del hábitat.

Pero la lógica individualista posmoderna atraviesa asimismo la *res publica*; no ha habido solamente una revolución del espacio privado, ha habido también una mutación del espacio público. Hemos ingresado, en efecto, en un ciclo caracterizado por un largo proceso de desideologización. A diferencia de la primera fase secular del individualismo, nuestra etapa ve desarrollarse un fenómeno de desafección frente a los grandes sistemas de sentido y representación. Es el fin, en particular, de las grandes utopías sociales: ya nadie cree en las promesas demiúrgicas de transformación del mundo, ya nadie quiere la revolución, casi nadie habla ya de destruir el capitalismo y la economía de mercado. *El individualismo acabado corresponde a esta debacle de los grandes proyectos prometeicos* que han ritmado la vida de las sociedades democráticas a partir del siglo XVIII. Se desean cambios, pero de inmediato, no para el futuro... El fin de la era revolucionaria significa la reivindicación del presente, el predominio del presente sobre el futuro, la primacía de los deseos de bienestar y de placer sobre el sacrificio de las personas.

Sabemos que en las naciones democráticas un gran número de individuos se sienten poco involucrados en la vida política, ya casi no creen en las soluciones globales, se desinteresan de las tendencias y las opciones políticas y, a menudo, no asisten a votar. Con seguridad, es exagerado hablar sin reservas de despolitización de las masas, pues puede variar el fenómeno de acuerdo con los momentos y las naciones: las elecciones todavía interesan a los ciudadanos pero, en el fondo, no más que las otras cuestiones de la vida colectiva. Es la nueva indiferencia posideológica: poca movilización y motivación políticas en profundidad. La confrontación derecha-izquierda subsiste pero pierde su radicalismo anterior. Los referentes se han diluido, las campañas electorales ya casi no suscitan pasiones colectivas ni combates, lo que se traduce en una movilidad mayor de los electores frente a las consig-

nas y la disciplina de partido. La política comienza a ser ganada, ella también, por la lógica del autoservicio individualista.

Se sabe que, paralelamente al eclipse de los ideales revolucionarios, se asiste a una crisis considerable del sindicalismo, tanto en términos de adhesión como de reconocimiento social. Las grandes organizaciones sindicales reclutan un porcentaje cada vez más débil de miembros –alrededor de 10% en Francia– y la adhesión sindical ha perdido todo sentido de participación global y de identificación con una comunidad social. Ya casi no hay otra cosa que el acto de cotizar y, además, dicho acto es cada vez más provisorio. Los sindicatos son percibidos esencialmente desde una perspectiva utilitaria y como un servicio. Al igual que hay desacralización de la política, hay desacralización, desideologización, del sindicalismo. Se trata en todas partes del mismo efecto de la debacle de las ideologías revolucionarias. Uno se reconoce cada vez menos en englobantes generales; los seres desean acciones y representaciones puntuales, pragmáticas. Toda la cultura del militantismo se derrumba: actualmente, más de un estudiante de cada dos considera que ser militante implica perder su libre albedrío. Las luchas sociales que surgen son cada vez más de tipo corporativo, centradas en la defensa del presente en detrimento del futuro, luchas desideologizadas, despolitizadas, desindicalizadas, tal como se ha visto tanto en Francia como en otras partes en el curso de los años 80, en los movimientos de las escuelas privadas, de los estudiantes, la lucha de los ferroviarios, de las enfermeras, de los controladores de vuelo, de los estudiantes de secundaria. Los movimientos colectivos se afirman cada vez más como independientes de los partidos políticos y de los sindicatos, y encuentran su origen en la base, por fuera, incluso contra la cabeza de las organizaciones. Es por todas partes, nuevamente, la autonomía.

Un señalamiento a fin de evitar un posible malentendido: hablar de desafección respecto de las ideologías, de desmovilización individualista, no significa que todo flote en una indiferencia absoluta, que todo pueda oscilar de un polo al otro. El individualismo contemporáneo no tiene sentido más que en la era democrática, en la cual reinan un consenso y un apego fuertes, generales y durables a las instituciones y los valores democráticos. Cuanto más existe una desafección colectiva frente a las grandes ideologías, tanto más existe una legitimación de los referentes democráticos. El surgimiento del individualismo hedonista nos ha desembarazado de las fiebres revolucionarias y nacionalistas, y nos ha reconciliado por esa vía con las instituciones pluralistas de la democracia. El movimiento que apunta a valorizar el «yo primero» conduce, paradójicamente, a la aceptación de las reglas políticas y éticas de la era democrática, al consenso democrático. Incluso los recientes y desiguales éxitos del Frente Nacional no afectan este esquema. Por una parte, el fenómeno es propio de Francia (al menos con esa intensidad);

por otra, por primera vez en su historia, las democracias no tienen un enemigo irreductible: ya no existe un proyecto diferente de la democracia, ya ningún partido tiene como programa la destrucción de la democracia, ni reivindica el uso de la violencia política. Este dato histórico es radicalmente nuevo. Se ha ingresado en una era de consenso democrático, y ello porque ya no hay, en nuestros sistemas políticos, una opción distinta de la democracia. Ya no hay partidos que puedan cristalizar el descontento de los individuos en la dirección de un modelo alterno, como en los años 1920-1940, cuando existía la opción de otra sociedad. La clase política podrá estar desacreditada, acusada de corrupción, etc., pero ya no hay ataques reales contra los principios de la democracia pluralista como tal.

A pesar de un regreso manifiesto de la xenofobia, se asiste, a escala histórica, al reforzamiento de la ideología minimalista de las democracias, a la preocupación por los derechos del hombre. La descalificación individualista de las grandes utopías históricas ha redignificado el valor de los derechos del hombre y de la moral. Cuanto más se conforma la sociedad hedonista, tanto más la individualidad humana aparece como el valor último, cada vez más la ética resurge: bioética, ética del ambiente, ética de la empresa, ética del deporte y –¿puede ser?– ética del urbanismo. En una era desideologizada, no queda otra cosa que las cuestiones éticas relativas al respeto por los demás y por la naturaleza.

Esta ola ética no está en absoluto en contradicción con el florecimiento del individualismo contemporáneo, ya que no hace más que traducir la desideologización del mundo y el fin de la cultura emancipadora subversiva de los años 1960-1970. Es verdad que el individualismo contestatario del «¡gozad sin trabas!» se ha terminado, pero no por eso se regresa al moralismo de antaño. Se trata nuevamente de la realización personal que permanece como el valor primordial, pero eso se conjuga ahora con las preocupaciones relativas a la responsabilidad respecto de los otros, respecto de la naturaleza y del ambiente. El individualismo está cada vez más asociado con la temática ecológica: las asociaciones ecológicas se multiplican, los «ecoproductos» hacen furor, los Verdes logran por todas partes avances electorales. Pero eso no tiene ya nada que ver con el momento ideológico anterior: de hecho, la preocupación ecológica va de la mano con el individualismo porque lo central aquí es la calidad y la preservación de la vida. La preocupación ecológica traduce el nuevo rostro del individualismo, menos ideológico pero más atento a la calidad de la vida y del ambiente. Claro está que son las obligaciones frente al medio planetario, global, las que se remarcan, pero como condiciones de bienestar y de salud de las personas individuales.

Todo eso debe conducir a una evaluación contrastante del individualismo acabado. Por un lado, el individualismo tiene aspectos inquietantes: indi-

ferencia hacia la política, espiral de las reivindicaciones categoriales, repliegue sobre uno mismo, *turnover*, aumento de la delincuencia, de la soledad, del estrés, etc. Pero, por otro lado, el neoindividualismo significa el desgajamiento de las normas y los comportamientos tradicionales, el derrumbe de las ideologías revolucionarias y nacionalistas. Resulta entonces un tipo de individualidad de tendencia flexible, sin adhesiones profundas, más escéptica, más pragmática. Eso es de importancia capital para el futuro, porque las sociedades contemporáneas, comprometidas en la competencia internacional, tienen una necesidad imperativa de actitudes flexibles, de mentalidades «desrigidizadas». Cuanto más se despliega el individualismo, menos atracción poseen los maniqueísmos, y tanto más las conciencias se convierten al realismo económico. No vivimos solamente el momento de la consolidación del orden democrático, sino también el de la rehabilitación de la economía de mercado y de la empresa. La era del neoindividualismo instala a la sociedad civil en estado de apertura frente al movimiento histórico, crea mentalidades más dispuestas al reciclaje y a la movilidad profesional o geográfica, mentalidades igualmente menos patrióticas y más favorables a la construcción de Europa. Todo ello no habría sido posible sin la revolución cultural del nuevo individualismo. Cualesquiera que sean las inquietudes que pueda hacer nacer éste, posee el mérito, muy sumariamente mostrado aquí, de reconciliarnos con las instituciones y la economía liberales, de hacer posible la superación de las fronteras nacionales, de recoger los desafíos de una democracia ampliada y de una responsabilidad colectiva respecto del porvenir del planeta. Resta saber si sabrá también recoger los desafíos de la integración social y de la ciudad del mañana.

Michel Maffesoli

Identidad e identificación en las sociedades contemporáneas

IDENTIFICACIÓN, IMITACIÓN

Sin examinar en detalle la distinción entre individuo y persona, digamos solo que, si la primera noción es de pura interioridad, la segunda es esencialmente exterioridad. La *persona* en tanto arquetipo, vive y repite los instintos creativos de la colectividad. Como máscara escenifica o participa de la escenificación de tipos generales. En este sentido, por lo tanto, no puede hablarse de individualismo o de narcisismo cuando se advierte la preponderancia del cuerpo. El travestimiento, en los casos paroxísticos, el disfraz, la moda, el cuidado del aspecto personal: todo ello puede interpretarse en función de una «cosmetología» trascendente. La máscara (la «persona») permite representar el espanto o la angustia, la ira o la alegría, etc., como estados afectivos elementales que solo tienen valor porque son colectivos. En la teatralidad general, cada uno, en diferentes grados y en función de cada situación particular, interpreta un papel (o papeles) que lo integra(n) en el conjunto societal, fenómeno que constituye el fundamento de la dialéctica cuerpo propio cuerpo social, tan descuidada por las ciencias sociales.

Aunque solo sea brevemente, recordemos a este respecto el paralelismo que establece la doctrina tomista entre hábito y *habitus*. Quien lleva un hábito se conforma a una manera especial de vivir. Cuando el sentido común declara que «el hábito no hace al monje» recuerda, al contrario, que tradicio-

nalmente el hábito y el monje son una misma cosa. El hecho de tener tal o cual piel induce a tal o cual modo de vida. La vestimenta concuerda con las costumbres. *En este sentido, la forma integra el cuerpo social.* Al mismo género de ideas pertenece la siguiente observación sobre los libros del vestir del siglo XVI: «el hábito tiene la connotación original de *habitus*, que supone un trabajo realizado sobre el cuerpo: tanto el grave continente de un magistrado como la reserva de una virgen o la depilación o tatuaje del indio... todo pertenece al hábito-*habitus*, que designa la forma de ser de cada grupo o estamento y no la libre elección de los individuos»[1]. Resultaría sencillo demostrar que esta relación entre apariencia y cuerpo social ha dejado de ser patrimonio exclusivo de los estamentos para convertirse en el signo de reconocimiento de la multiplicidad de grupos informales que constituyen la sociedad posmoderna. Mediante un curioso movimiento espiral, después de haber sido anulado por la grisaila de las negociaciones vestimentarias y morales, el cuerpo propio se exacerba por una parte y, por otra, tiende a consumirse en el cuerpo colectivo. Estamos ante una paradoja fundamental que, obviando los diferentes individualismos, nos incita a analizar los fenómenos actuales en términos de *narcisismo de grupo* y en función de una lógica de la identificación.

Habré de volver sobre este punto. De momento me contentaré con recordar que este doble movimiento de *exacerbación-desaparición* es típico de todos los conformismos. Es de buen tono negar la existencia de éstos y, sin embargo, resultaría sencillo demostrar que funcionan aun en las microsociedades que se consideran menos afectadas por ellos. De hecho, como bien señala Durkheim, toda sociedad, sea cual sea, necesita un «conformismo moral», que debe entenderse en este contexto en el sentido más simple del término: conformismo-conformidad en las costumbres. Es un «conformismo lógico», una suerte de necesidad intrínseca que permite lisa y llanamente la existencia del ser-conjunto[2]. A veces esta argamasa es sobre todo racional y lo que funciona en ese caso es la convicción, el contrato, los factores intelectuales y abstractos. Otras veces, por lo contrario, la argamasa será fundamentalmente imaginaria, y asistiremos entonces al desarrollo de la seducción, de la atracción, los afectos elementales, los factores emotivos y táctiles.

Se ha destacado en numerosas ocasiones la importancia de la imitación en la vida social. Este verdadero instinto, que se tiende a despreciar, está en la base de la conjunción «hábito-*habitus*». Si lo estudiamos en función de lo que es, y no de lo que querríamos que fuera, podremos observar que, al liberar al individuo «de las angustias de la elección», lo identifica como miembro del grupo, es decir, como «receptáculo de contenidos sociales». En su artículo sobre la moda, Georges Simmel va más lejos y señala que, por una parte, la imitación es recíproca, que hoy día se diría que su funcionamiento

es reversible y que, por otra parte y debido a ello, descarga al individuo «de toda responsabilidad ética o estética»[3].

Lo cual nos permite abundar en el hecho de que la apariencia es cualquier cosa menos individual. Por supuesto, empíricamente es mi individualidad la que adopta esta o aquella apariencia, la que se muestra de tal o cual manera, pero cada vez se percibe con más claridad todo cuanto debe ese «mi» empírico a su entorno. Lo que el sociólogo deduce de la moda, el lógico, el psicólogo y el filósofo de la comunicación lo deducirán del análisis interlocutivo de las relaciones simbólicas o intersubjetivas. Citemos a este respecto la reveladora observación de Jacques: «(el individuo) consiente su propia apariencia y puede acabar convirtiéndola en un arma o en una ventaja»[4]. Y esto se debe justamente al hecho de que, en tanto que persona, me identifico en función de los demás, en función del entorno natural y social.

Por no escoger más que un ejemplo entre tantos otros, baste con evocar la ironía tradicional de los occidentales con respecto a la gregariedad nipona, tanto en lo que concierne al trabajo como a la uniformidad del aspecto o al turismo de masas. Y quien no haya podido contemplar la salida de las oficinas o de las tiendas de Tokio seguro que recuerda en cambio tribus de turistas japoneses en las grandes ciudades occidentales. Conviene recordar sobre este punto que se trata de actitudes que expresan de manera paroxística una forma de ser muy extendida en las sociedades posmodernas. Aún más, esta forma de ser está predestinada a extenderse, como atestigua todo lo referente a la cultura, el ocio o el consumo de masas.

Por otra parte cabe señalar, como he sugerido antes, que esta uniformidad en el aspecto permite una mayor consistencia para enfrentarse a las adversidades. En Tokio, los uniformes de los escolares, empleados de banca, vendedoras de los grandes almacenes, los guantes blancos de los taxistas o de los conductores de autobús son sin duda indicios de una conformidad, algunos dirán incluso que de la presión social, pero al mismo tiempo permiten guardar las distancias. Los rituales que generan, las ceremonias más o menos explícitas que suscitan y la etiqueta que todo ello conlleva quedan impregnados por cierto *misterio*, en el sentido que suelo dar a dicho término: lo que une entre sí a los iniciados. Partiendo de las mismas constataciones, Pons habla del «formalismo de las cortesías cotidianas (*aitsatsu*)» y precisa que dicho formalismo se articula en torno a una «intensa circulación de lo simbólico». Estas formas (apariencias) vividas día a día componen un cuerpo colectivo que sirve de refugio a la persona, tras el cual es posible esconderse, esquivar las agresiones consustanciales a toda vida en sociedad y protegerse de ellas. En otras palabras, la moda como máscara, lo que Simmel llama «el acatamiento ciego de las normas de la generalidad en todo lo exterior», puede ser el modo de reservar, de preservar la estructuración personal[5].

La perspectiva del neo-tribalismo, que he desarrollado con anterioridad, resulta en este sentido completamente pertinente. En efecto, resalta por una parte la fusión en el grupo y, por otra, el aspecto efímero o sucesivo de dicha fusión. Así, se ha advertido que en la imitación se da el deseo de ser reconocido por el otro, la búsqueda de un apoyo o de protección social y el hecho de seguir una vía común. Ocurre que la viscosidad característica de tal imitación encuentra un excelente soporte, e incluso un acelerador, en el desarrollo de los medios de comunicación de masas. Por ello tienen gran difusión los comportamientos estereotipados y un impacto hasta ahora insospechado. Por seguir refiriéndome a Japón, que en muchos aspectos puede considerarse el país posmoderno por excelencia, son muchos los observadores que aprecian la intensificación y revitalización de los *kata*, esos gestos formalizados, ritualizados, que condensan la experiencia social tradicional. Así, Pons muestra cómo su transmisión e interiorización actuales se ven favorecidas por el papel que la apariencia, bajo sus múltiples formas, ha desempeñado siempre en este país, ya lo hemos dicho a propósito de los uniformes de los escolares o de los guantes blancos de los taxistas: la manera de vestir que pone en escena a un cuerpo propio y lo hace desaparecer en un cuerpo colectivo es aquí paradigmática. El vestido es en este sentido «vehículo de convenciones»; fortalece los ya mencionados *kata* y está «investido de una función identificatoria». Pons habla incluso a este respecto de una «pertenencia a una colectividad» y de una «identidad funcional»[6]. Lo hace en términos radicales, pero que indican con claridad que, pese a lo que se sigue afirmando acerca de la relación existente entre la preponderancia del cuerpo y el individualismo contemporáneo, los diferentes conformismos de la apariencia (el *body-building*), los momentos en que se observan los «cuerpos arracimados» –conciertos, deporte, consumo en los grandes almacenes– deberían incitarnos a hablar de *narcisismo en grupo*.

Las identificaciones espaciales

Hay que precisar que, en la megalopolización del mundo, estos grupos se constituyen en un emplazamiento, que puede ser errático, y, a este respecto, la imagen de la tribu no deja de ser reveladora. Podríamos añadir que nuestras ciudades contemporáneas quizás son una yuxtaposición de estos lugares tribales.

En la deriva psico-geográfica de los años 60[7], los situacionistas habían hecho hincapié en dicha yuxtaposición. Las «situaciones» que se generaban en el interior de un pequeño grupo determinado o entre ese grupo y otros individuos que estuvieran presentes venían determinadas por el rápido paso

de un sitio a otro. Era el ambiente de tal o cual lugar, su textura, lo que constituía la calidad de la «situación» intersubjetiva. Esta deriva, heredera del surrealismo, recalcaba la reversibilidad existente entre el conjunto humano y un conjunto de piedras. Tales ejercicios lúdicos son sin duda paroxísticos (y se consideraban de hecho prácticas de laboratorio) pero, al mismo tiempo, por el hecho de insistir en la dimensión estética de la vida, en el hecho de vivir cotidianamente el arte, eran premonitorios del deambular por diferentes lugares sucesivos característico de la sociedad contemporánea. Nos encontramos ante una paradoja que hay que considerar sin ambages: la del arraigo dinámico. *Se pertenece por entero a determinado lugar, pero nunca de manera definitiva.*

Un concepto propuesto por Heidegger que puede aclarar lo que decimos: se trata del término *Er-örterung*, que puede traducirse por «situación» o por «asignación a un sitio». Llamamos sitio a «lo que recoge en sí lo esencial de una cosa»[8]. Sin realizar una exégesis del texto, es posible reconocer en el «sitio» la cristalización del espacio y tiempo de que tratamos, o también la reversibilidad entre un lugar y quienes lo ocupan. Ya sean grandes «lugares destacados» y emblemáticos o pequeños «lugares destacados» cotidianos, atravesamos, queriéndolo o sin quererlo, una serie de sitios, una serie de situaciones que dibujan una geografía imaginaria. Es sin duda este incesante *travelling* a través de espacios múltiples lo más característico de la ciudad contemporánea. No por ello deja el *travelling* de partir de un punto de unificación: siempre se realiza en relación con otros. El espacio es tiempo que cristaliza, podríamos añadir, precisando que dicha cristalización es causa y efecto de una comunidad particular. Es lo que apuntaba certeramente Halbwachs, sin duda el más «simbolista» de los durkheimistas, al observar que los grupos «dibujan de alguna manera su *forma* en el suelo y encuentran sus recuerdos colectivos en el marco espacial definido de ese modo. En otras palabras, hay tantas maneras de representarse el espacio como grupos»[9]. He aquí, bien definida y sintética, la interacción espacio social-espacio físico y la producción del (o de los) «nosotros» que le es correlativa. Retengamos que la «forma» encierra, limita, es de alguna manera la cáscara, el envoltorio protector a cuyo amparo se afirmará la sociabilidad; y se puede suputar que en la indiferenciación de las megalópolis contemporáneas asistimos a la multiplicación de estas «puertas» que marcan los territorios de las tribus posmodernas. Se trata de lugares donde cada cual puede reconocerse a sí mismo al tiempo que se identifica con los demás y donde, sin preocuparse por el control del futuro, preparar el presente; lugares, en fin, donde se elabora un tipo de libertad intersticial en contacto directo con lo próximo y lo concreto. Todo lo cual transforma el espacio vivido no ya en refugio de un individualismo timorato e inmóvil, sino en punto de partida desde el que se

realizarán las excursiones, las «salidas» que, poco a poco, constituirán el orbe de una nueva *socialidad*.

En efecto, si la modernidad se caracteriza por *señalar residencia* –pertenecemos a una profesión, un sexo, una ideología, una clase; en pocas palabras, cada cual tiene una identidad y una dirección, cuyo conjunto determina un *social* racional, mecánico y finalizado– resulta curioso constatar que la *socialidad* contemporánea es mucho más confusa, heterogénea y móvil. La indiferenciación sexual, el sincretismo ideológico y la movilidad profesional delimitan un nuevo espíritu de la época, en función del cual debe considerarse el carácter giróvago (deambular dentro de un círculo) de las tribus posmodernas. La ciudad posmoderna no se rige por un ritmo nocturno-diurno de funciones bien delimitadas, sino que, por el contrario, está en perpetua ebullición. Esto se debe de manera especial al hecho de que si las tribus se han afirmado en torno al hermetismo (gusto del secreto, uniformidad en el vestir y en los modos de vida), las *personas* (persona-máscara) que las constituyen circulan, por su parte, de un grupo a otro con el objeto de poner en práctica la pluralidad de sus máscaras. De ahí la agitación multiforme que anima profundamente tal vida urbana. Las redes nacen, mueren, se entrecruzan, se entablan relaciones que pronto se diluyen y desaparecen; en definitiva, tiende a predominar un ambiente estético que se concentra acá o acullá en función de la versatilidad de las masas.

Son sin lugar a dudas las grandes megalópolis contemporáneas las que mejor ejemplifican, para bien o para mal, esta aura y esta agitación constantes. Pero los valores de que son portadoras no dejan de contaminar, por televisores interpuestos, el conjunto del planeta. Así, la megalópolis en tanto que sucesión de lugares de reunión, es decir, en tanto que «lugar destacado» global y permanente, se convierte en un punto de referencia y, para el observador social, en un laboratorio de la estructuración social en curso. Varias de ellas desempeñan hoy el papel que antaño correspondió a París, Londres o Berlín con respecto a la modernidad. Podrían ser Nueva York, San Pablo, México o Tokio y, en particular, esta última, por incorporar la función estética a la que me refiero: por cristalizar las emociones comunes y la fascinación que ejerce la tecnología de punta. Un paseo a la deriva por este laberinto muestra a las claras la sinergia que se da entre los grupos, la masa y el entorno que les sirve de marco. Por supuesto que son numerosas las situaciones, las experiencias y el bullicio que no pueden más que resultar chocantes para ese sentido de la regularidad tan caro a los espíritus cartesianos; pero ello no impide considerar que una ciudad semejante constituye de alguna manera el tipo ideal de la agregación-estructuración urbana y social de las próximas décadas.

Es inútil resaltar la multiplicidad específica de la megalópolis de Tokio: Shinjuku, Shibuya, Ginza, Asakusa son otros tantos puntos que constituyen

los principales focos de una nebulosa urbana. Cada uno de estos nombres remite a un significado preciso, es correlativo de este tipo de especificidad o de aquella manera de vivir y no puede por menos que evocar recuerdos específicos asociados al ordenamiento arquitectónico. Resumiendo: al tiempo que está diseminada, la nebulosa en cuestión está henchida de recuerdos espaciales particulares. Uno de ellos es especialmente notorio: se trata de la *efervescencia*, concepto poco explotado de Durkheim que ha revelado su carácter esencial y fundacional en todas las estructuraciones sociales[10]. Añadiré que, sea cual sea su manifestación (deambulatoria, comercial o incluso productiva), la efervescencia cotidiana siempre tiene algo de lúdico: lúdico difuso o lúdico concentrado en esas reuniones específicas que podrían constituir el deporte, la música y otras diversiones. Personalmente veo en esa teatralidad la manifestación de lo que he llamado la duplicidad («La conquista del presente», 1979), una suerte de astucia antropológica que se adorna con máscaras rutilantes para resistir a las múltiples acometidas de los distintos poderes. Se trata de una práctica antigua, tradicional, que encontraría en la posmodernidad una nueva juventud. Pons establece, con mucha pertinencia, un nexo entre lo lúdico de la antigua Edo y el que impregna el Tokio contemporáneo, en el que ve «el sorteo de las presiones sociales (las del poder del Shogun y, hoy, de la productividad triunfante)»[11]. Estamos ante un enfoque teórico de una extraordinaria fecundidad. En cuanto al tema que nos ocupa, permite tener en cuenta la importancia de la carga emotiva asociada a lo que llamo el ser conjunto de finalidad: deambular por un gran almacén, asistir a un partido de rugby o a lo sumo, vagabundear sin rumbo por las calles comerciales (aunque exista la «legitimación» de tal o cual compra), beber y charlar en grupo al salir del trabajo: todo ello tiene una indudable función de «relacionamiento». Se da una multiplicidad de pasarelas reales o fantasmáticas entre las personas que constituyen esta comunidad protoplásmica que, con una cadencia de sístole-diástole, se reúne y se disgrega en una serie de espacios en los que venera a este o aquel pequeño dios local y puntual. Este podrá ser un producto anodino o notable, podrá tratarse de una situación excepcional, de un escaparate incitante, un grupo de músicos, un altercado o un espectáculo callejero, poco hace al caso: la pequeña deidad en cuestión crea un espacio de religiosidad. Poco importa el contenido: el interés reside de hecho en el continente.

La ciudad es sensible, y en tal calidad es esencialmente relacional. Sus lugares de reunión, sus sensaciones, olores y ruidos conforman esa teatralidad cotidiana que la convierte, en el sentido radical del término, en un objeto animado, una materialidad dotada de vida. Ya se ha dicho que la modernidad de las cosas es un signo permanente. Sobre lo que hay que insistir es sobre el hecho de que esta «cultura de la calle» es el resultado de un cortocir-

cuito entre lo objetivo y lo subjetivo. Al pie de la estatua del perro Hachika, en el barrio de Shibuya, en Tokio, de forma más o menos conciente es el símbolo de la fidelidad lo que preside los encuentros. La fuente de Saint-Michel de París evocará más bien la comunión en la rebelión. El «bloque Nº 9» de Ipanema, en Río, hará referencia por su parte a la socialidad hedonista de la playa, y el hecho de citarse en él será un «signo» en dicho sentido[12]. Lo significativo es el conjunto de todos esos lugares; es el conjunto lo que delimita lo imaginario social, es el conjunto lo que hace de la ciudad el «lugar destacado» privilegiado de la estética integrada.

Simmel habla a este respecto de «civilización suprapersonal». Muestra cómo los monumentos, los centros educativos, el dominio de la técnica o las instituciones «visibles» del Estado son «la marca concreta» en la ciudad moderna del espíritu vuelto impersonal. Tal evolución se ha acelerado en el caso de la ciudad posmoderna, y se ha acentuado notablemente lo que yo preferiría llamar «desindividualización». Pero puede decirse al propio tiempo que el espacio englobador correlativo o la pérdida del individuo en el conjunto no deja por ello de reafirmar el espíritu del cuerpo, devuelve sentido al espíritu comunitario. Puede añadirse que la teatralidad urbana a través de sus diversas manifestaciones o el imaginario social gracias a sus diferentes puntos de referencia son justamente garantías de la continuidad social. Una sociedad solo puede perdurar si tiene un alto grado de conciencia de sí misma. Hay momentos en que dicha conciencia se elabora creando historia, mirándola porvenir: haciendo proyectos, en una palabra. En otros, será el espacio el que desempeñe esta función: el espacio vivido en común, el espacio en que circulan las emociones, los afectos elementales y los símbolos, el espacio en que se inscribe la memoria colectiva; el espacio, en definitiva, que permite la identificación[13]. Así, al participar con otros en la totalidad ambiente, me convierto en una cosa entre las cosas, en un objeto subjetivo. Esto es, *volens nolens*, coexisto en un conjunto en el que todo forma un bloque: coexisto, por supuesto, con los demás, que me constituyen como lo que soy, pero coexisto también con esa multiplicidad de objetos sin los que ya no puede concebirse la existencia contemporánea. Todo ello no deja de provocar una forma de solidaridad específica; el *ethos* posmoderno ya no se forja en la evolución histórica, sino en la naturaleza recuperada, en el espacio compartido, en la participación colectiva en el mundo de los objetos.

Notas

1. D. Defert: «Un genre ethnographique profane au XVIème siècle: les livres d'habitats» en *Histoires de l'anthropologie: XVI-XIX siècles*, presentación de B. Rupp, Eienreich Klinksieck, París, 1984, p. 27.

2. Cf., sobre «conformismo moral», E. Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, París, 1968, p. 27.
3. G. Simmel: *La tragédie de la culture*, Rivages, París, p. 89.
4. F. Jacques, *Difference et subjectivité*, Aubier, París, 1983, p. 61.
5. Los ejemplos japoneses son de Ph. Pons: *D'Edo à Tokyo*. Gallimard, París, 1988; G. Simmel: ob. cit., p. 112.
6. Ph. Pons: ob. cit., pp. 382-383 y 150.
7. Cf. *Internationale Situationiste*, Vangennep, Amsterdam, 1972 (hay otra edición en ed. Gépard Lebovici).
8. M. Heidegger: *Le Principe de raison*, Gallimard, París, 1962, p. 145.
9. M. Halbwachs: *La mémoire collective*, Universitaires de France, París, p. 166 (énfasis mío). Naturalmente es preciso remitirse al análisis exhaustivo y a la diferencia entre la memoria colectiva y la topografía legendaria de los evangelios que propone G. Namer: *Mémoire et société*, ed. Méridiens Klinksieck, París, 1987.
10. Cf. E. Durkheim: ob. cit.; remito igualmente a mi propio análisis, M. Maffesoli: *Essais sur la violence banale et fondatrice*, 2ª edición, ed. Méridiens Klinksieck, París, 1984. Sobre el espectáculo integrado, cf. G. Debord: *Commentaires sur la société du spectacle*, ed. G. Lebovici, París, 1988, pp. 17-18; y P. Ansart: *La gestion des pouvoirs politiques*, Lausana, 1983, p. 29 y ss.
11. Ph. Pons: ob. cit., p. 21.
12. Sobre este tema en general, remito al ensayo de P. Sansot: *Poétique de la ville*, Klinksieck, París, 1972; y *Les formes sensibles de la vie sociale*, Presses Universitaires de France, París, 1986; cf. asimismo Ph. Pons: ob cit., p. 207 y p. 341 y ss. Tb. A. Moles: *La vie en contrebande* (en preparación).
13. Cf. S. Simmel: «Les grandes villes et la vie de l'esprit» en *Cahiers de l'Herne*, 1983, p. 149; cf. a título de ejemplo, el ensayo de T. Zannad: «Image et 'usage' de la ville» en *Cahiers de Tunisie* T. XXXIII Nº 133-134, 1985, p. 174.

Roger Denson

Un perpetuo regreso al inicio

El nomadismo en la recepción crítica del arte

Si se considera que muchos intelectuales han ensalzado el modelo nómada como el método principal para experimentar la mezcla cultural e ideológica de nuestros días, tal vez sea tiempo de examinar más detenidamente la teoría de los juegos y lo que nos ofrece en la recepción crítica del arte. Después de todo, sabemos muy bien que la experiencia posmoderna de andar errante e intercambiar valores entre los diversos modelos de realidad e identidad puede equipararse a la del jugador ávido que, al entrar y participar en estructuras preestablecidas, con reglas prefijadas, difiere todas sus creencias y prácticas excepto aquellas que requiere el juego. Si el jugador es «de buena fe», él o ella se regirá por las reglas, ejecutará sus operaciones casuales y requeridas, y saldrá del juego y abandonará sus reglas luego de ganar o perder. Después, el jugador siempre puede comenzar un juego nuevo con reglas nuevas.

Combinar la teoría de los juegos con el modelo nómada facilita las operaciones del crítico o culturófilo que enfrenta una selección siempre creciente de modelos culturales y conceptuales de arte y de pensamiento. Aquello que se gana o se pierde en este juego es una empatía más avanzada con los significantes que constituyen esos modelos y su relación con las instituciones de la sociedad, o al menos una mayor comprensión de esos significantes. Eso, por lo menos, hemos aprendido del modernismo. Freud, Gertrude Stein, Wittgenstein, Duchamp, Borges, Cage, Warhol y Derrida; todos ellos enten-

dieron la conciencia, el inconciente, el mundo o su propio arte en términos de juegos.

Por supuesto, si seguimos o no su ejemplo en cuanto a mirar juguetonamente al mundo y así y todo nos volvemos esclarecidos, emancipados o facultados (*empowered*), depende del juego jugado y de nuestra suerte, requisitos que aborrecen aquellos que se oponen a la aplicación de la teoría de los juegos al arte o a la vida. Porque en el juego nuestra propia voluntad y prioridades deben doblegarse ante el azar y la necesidad, aunque la habilidad de jugar es una cuestión de aprender a reconciliar esos factores con la predisposición de uno. Para adoptar por un momento el punto de vista de la oposición sólo tenemos que pensar en los jugadores empedernidos, desde la Roma antigua hasta la moderna Las Vegas, que ejemplifican la posible ruina de la humanidad a causa del juego. Lecciones de moral sobre la reducción de la vida a un juego existen desde hace tanto como 2.500 años en el Mahabharata, donde el astuto Duryodhana le gana a Yudhishthira todo el reino de los Pandavas en un juego de dados –una pérdida que solo pudo recuperarse con una guerra llena de muerte y destrucción–. Sin embargo, también podemos sentir una moral dual en esta epopeya antigua, una denodada defensa del juego: porque el juego es el catalizador dhármico antropomorfizado.

Sin embargo, los lectores contemporáneos pueden descubrir que la lección del Mahabharata sobre los juegos anticipa una lección más oportuna de tipo hermenéutica: la noción de que mirar representaciones y sistemas evidentemente antiguos revela valores que permanecen discretamente encubiertos, pero que todavía apuntalan de manera activa nuestra civilización. Por supuesto que me estoy refiriendo a la genealogía de recreaciones aparentemente benignas que producen una mina semiótica de militancia latente, misoginia y racismo. Por ejemplo, de Persia heredamos el polo, que no era tanto una recreación como una preparación para la guerra; de forma similar, en el siglo XVI el *go* era un curso obligatorio en la academia militar japonesa. En el tratado medieval de ajedrez *Quaedam moralita de scaccario*, conocido también como «Moralidad de Inocente» (porque a veces se atribuye su autoría al Papa Inocente III) encontramos el movimiento diagonal de la reina interpretado como la codicia y tortuosidad de la mujer sin escrúpulos. Y en el siglo XIX, con el juego de mesa *Fox and Geese*, se hizo gala de un prejuicio más flagrante cuando después de dos rebeliones diferentes contra funcionarios británicos, una por parte de los chinos y otra de los indios, se renombró el juego *Chinese Rebels* y *Officers and Sepoys*, respectivamente. Conociendo la historia colonialista británica es fácil inferir de esos nuevos nombres quién reemplazó al zorro (*fox*) y quién a los gansos (*geese*). Quizás también deberíamos seguirle el rastro a las teorías de juegos altamente

sistematizadas que se enseñan hoy en día a profesionales de la economía, la política y el arte de la guerra. Al fin y al cabo las mismas estratagemas (o unas similares) que se enseñan internacionalmente para dominar el azar y la necesidad, calcular las probabilidades, desarmar a los oponentes y ganar premios en la vida contemporánea fueron desarrolladas por nuestros antepasados patriarcales, racistas y homofóbicos.

Pero mientras con frecuencia se entrega prontamente la fortuna y hasta la vida misma por el juego, una mayoría de personas cree que debe proteger sus «verdades» para evitar que se vuelvan una suerte de juegos. Se piensa que los juegos prohíben o se oponen a la verdad; así lo expresamos cuando descalificamos a otros (en especial en cuestiones de amor o de negocios) porque están jugando con nosotros. Pero tal vez lo que queremos decir es que están jugando un tipo de juego diferente al nuestro, un juego con reglas diferentes y metas diferentes. En sus *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein sugiere que la expresión de nuestras verdades, a través de nuestro lenguaje, solo puede deducirse de las reglas de los juegos: que hay muchos tipos de juegos, algunos sumamente serios. El que lleguemos a algún tipo de consenso en la definición de las reglas puede atribuirse a la «complicada red de similitudes que se superponen y entrecruzan» en los juegos subjetivos. De ese modo, el azar y la necesidad de expresiones crudas y temerarias quedan domesticados por sus metas similares y superpuestas, formando, en palabras de Wittgenstein, una familia que llamamos lenguaje. Pero como compartir juegos inspira el consenso sobre las reglas, con frecuencia los juegos se solidifican como «verdades». De aquí que algunos de nosotros prefiramos detener esa etimología solidificante en la etapa en que podemos reconocer claramente nuestro consenso y redefinir los entrelazamientos de azar y necesidad como «contingencias», antes que como «verdades».

El juego crítico está siendo redefinido en esa forma mientras se va adaptando diligentemente a la convergencia y colisión de modelos culturales que él mismo puso en marcha en el juego del multiculturalismo. Sin embargo, el método nómada no es la mera mezcla de géneros de la que habla Clifford Geertz, en la cual las indagaciones de una disciplina convencional adoptan la moda o el «look» de otra (Geertz). Y es que el nomadismo no es solo una adaptación o apropiación de unas cuantas modalidades que después vuelve sedentarias: más bien es algo que cambia constantemente de acuerdo con los dictados de la voluntad, el azar y la necesidad. Tampoco es la disolución de fronteras claves en el pastiche de la que habla Frederic Jameson, aunque al comienzo esté en juego la exploración previa al pastiche (Jameson). Ni tampoco es la noción de Derrida de que una verdadera «estructuralidad de la estructura» carece de fronteras, porque el nomadismo reconoce las fronteras adscritas convencionalmente a un modelo, dándoles entrada y salida

como corresponde, aunque el proyecto de Derrida se mantenga ilimitado por una noción de *juego* infinito (Derrida). El método nómada tampoco es absurdamente un «pensamiento del afuera», como Brian Massumi (p. 6) imputa a Foucault, y ciertamente no es el lentísimo cambio de paradigma en la ciencia que describiera Thomas Kuhn. Deleuze y Guattari parecen acercarse más, al describir el método nómada como la desterritorialización del deseo; pero se contradicen cuando favorecen la «anarquía coronada» de Artaud como sinónimo (p. 158), pues el método nómada puede infiltrarse y florecer dentro de sistemas centralizados y autoritarios (siempre y cuando uno se mantenga un paso adelante y no lo arresten y repriman). Y de ninguna manera es el movimiento a través de un territorio sin mapa que propone Baudrillard, o una generación de modelos sin origen o realidad. Más bien, el nomadismo reconoce mapas e historias existentes, pero no le jura fidelidad a nadie. El juego nómada puede abarcar todos esos modelos, pero nunca se arraiga en ninguno.

Ahora bien, en gran medida el nómada es para los intelectuales de fines del siglo xx lo que el noble salvaje fue para escritores de la Ilustración como Dryden, Rousseau, Voltaire y Chauteaubriand. No escribo esto con el ánimo de desacreditar el modelo nómada en la cultura posmoderna, sino para poner de relieve la forma en que algunos intelectuales (estoy pensando sobre todo en Deleuze y Guattari) han romantizado una existencia pragmática, descentrada y migrante como una respuesta disidente a las instituciones y tecnologías globales que están cada vez más centralizadas y fortificadas en sus fronteras. Debemos recordar que pocos individuos o comunidades del mundo se han vuelto nómadas en su revisión, análisis o utilización de la diversidad de modelos del mundo que les han sido impuestos; muchos comienzan a percibir, apenas inconcientemente, el desplazamiento de su supuesta (pero históricamente ficticia) homogeneidad. Claro está que la diversidad del mundo ha impregnado algunas comunidades solo por algunos decenios. Además, hay una legión de condiciones globales desfavorables para la propagación de métodos nómadas de conceptualización, juicio y discurso, ya sea con respecto a las significaciones cambiantes que vienen con la convergencia transcultural o multicultural o respecto de la multiplicidad de modelos conceptuales que surgen con el escepticismo radical del presente, la suspensión y el diferimiento deconstructivo de las creencias, y los enfoques provisionales y pragmáticos sobre el discurso y la acción política.

Así pues, la tendencia nómada es un juego de intelectuales, aunque también está presente más difusamente en las tendencias preponderantes (*mainstreams*) de las naciones posindustriales. Aun en ese contexto haríamos bien en recordar que el nomadismo conceptual que consideramos está en juego en el multiculturalismo no es una encarnación espaciosa de la diversi-

dad, ni es necesariamente el sentido de desarraigo con que la convención se lo representa; más bien es una respuesta voluntaria y pragmática a la diversidad y el desplazamiento, una respuesta que conduce a resultados prósperos y proteicos, ya sea al hacer, interpretar y criticar el arte o al ajustarse a dictados existenciales y sociales.

Sin duda alguna la prensa, las cadenas de televisión, la televisión por cable, el cine, internet y la realidad virtual han actuado como mediadores de una suerte de nomadismo conceptual y cultural para poblaciones centralizadas y estáticas. Es así que de aquí en adelante quizás podamos distinguir lo que entendemos antropológicamente con la palabra «nómada»: llamaremos «*juego* nómada» al uso metafórico que le damos a esa palabra, esto es, a su uso para describir crítica y teóricamente el cambio y las migraciones que están ocurriendo en la civilización multicultural. Y es que el nombre «juego» denota que lo nómada en la civilización posmoderna se está convirtiendo cada vez más en un ejercicio mental, redefiniendo el concepto, en términos de Nietzsche, como un «ejército móvil y en marcha de metáforas, metonimias y antropomorfismos». Paradójicamente, esa lógica procede a convertir al «apoltronado» o viajero de sofá en un formidable jugador del nomadismo.

No obstante, si el juego nómada tiene alguna aceptación apreciable hoy en día es principalmente entre los críticos y aficionados de diversos modelos culturales e ideológicos. En el mundo del arte, específicamente, se está manifestando en lo que Thomas McEvilley llama la suspensión (*shifting out*) de la claridad esquemática resultante de combinar la incorporación y la resistencia a la transculturación (p. 114). Pero por desgracia muchos críticos contemporáneos no dan el paso nómada por antonomasia de diferir o suspender temporalmente sus propios modelos ideológicos y culturales (la claridad esquemática sobre la que escribe McEvilley) cuando se encuentran con modelos foráneos o únicos en su género. En lugar de aceptar los criterios que ofrece el modelo en el que entran, oponen resistencia y de forma convencional introducen y despliegan sus propios criterios estáticos.

Pero el juego nómada no da primacía a ningún método crítico o ideología. Nociones críticas predominantes tales como «la muerte del autor o del artista», «la primacía del significante», «la lectura iconográfica o mitológica», «la interpretación sin mediación», «la fenomenología de lo estético», «el crítico como lector que corrige el arte», «la deconstrucción del logocentrismo», al igual que las apelaciones retóricas a los conocimientos especializados, el método, el vocabulario, el historicismo, la revolución, la conformidad, la sutura o el cierre, la vanguardia, el populismo y, más recientemente, el desenmascaramiento de la autoridad y la hegemonía: todas esas (y otras) nociones del arte y la crítica y apelaciones a la autoridad son consideradas como juegos provisionales, ideológicos y metodológicos, que se pueden usar de

nuevo con propósitos estilísticos, históricos, heurísticos o prácticos, pero nunca con la intención de imponer la hegemonía.

Tomemos como ejemplo de hegemonías impuestas y de resistencia al juego nómada la respuesta crítica a dos exposiciones altamente publicitadas que se proponían ser paradigmáticas del proyecto intercultural y el multicultural: respectivamente, las exposiciones *Magiciens de la Terre,* una selección de artistas organizada por el Centro Pompidou en París, 1989, y que representaba medio centenar de culturas del mundo, y la *Whitney Biennial* de 1993, en Nueva York, que seleccionó artistas sobre la base de su rechazo al racismo, el patriarcado, la discriminación de la sexualidad, y las nociones fundamentalistas de la familia y el género. En lugar de celebrar esas exposiciones por sus esfuerzos paradigmáticos de aplicar criterios nómadas en la selección del arte exhibido, muchos críticos censuraron las muestras atendiendo a criterios estéticos o políticos occidentales convencionales, prácticamente sin tomar en consideración la forma en que los criterios de los curadores revelaban una dinámica cambiante, en aceleración, que está obligando al mundo entero a reconsiderar los modelos convencionales y locales de realidad, identidad y poder[1].

Esa es una revelación importante que contradice la creencia de algunos intelectuales de que la civilización global ya está en medio de una transferencia nómada. Más exactamente, reconocemos una existencia pluralista, pero raramente nos comprometemos con esas pluralidades, sobre todo el común de la gente, más allá de expresar un gusto por el turismo o la comida exótica. En algunos casos, cuando hay una referencia positiva al nomadismo se confunde a éste con la diversidad celebrada por el pastiche posmodernista, el multiculturalismo, el relativismo o el pluralismo. Pero cuando hacemos eso estamos confundiendo el mero reconocimiento de una diversidad existente, real, cultural y conceptual con la disposición de los individuos o las poblaciones a conectarse con esa diversidad y aplicar sus lecciones a sus vidas y al arte. Porque el nomadismo cultural y conceptual no es más, ni tampoco menos, que el relacionamiento directo de varios modelos culturales y conceptuales, muchos de los cuales pueden resultar poco familiares en la relación incipiente del artista, espectador o crítico con el modelo dado. Y aunque consideraciones de la diversidad han comenzado a dominar el discurso cultural, la disposición a explorar y aplicar esa diversidad todavía está demasiado circunscrita para ser considerada un movimiento significativo en Occidente.

Sin embargo, cada vez más artistas, críticos y curadores están comenzando a entender lo valioso que puede ser el método nómada para organizar y ver la diversidad de estilos, modas e ideologías. Algunos hasta están jugando concientemente el juego. Por lo general solo tenemos oportunidad

de jugar el juego nómada en las grandes bienales donde se estimula, a nivel global, un acercamiento a la diferencia cultural. Pero siempre ha habido muestras colectivas que alientan el juego de desplazamientos conceptuales y culturales en una escala menor.

En el invierno de 1994, en Nueva York, el juego nómada estuvo en acción en la exposición *Don't Look Now*, presentada en el Thread Waxing Space bajo la curaduría de Joshua Decter, quien construyó un corredor largo y estrecho transformándolo en un circuito espacial de 68 proyecciones de autorretratos, cada uno de un artista o grupo diferente y edificando así una estructura de significación uniforme. Sin embargo, paradójicamente esa misma uniformidad de estructura acentuó la diversidad del significado y el espacio interiores de cada autorretrato. Además, la arquitectura mínima, temporal, y la imaginería desmaterializada destacaron respectivamente las nociones de *construcción* mental y *proyección* mental –las metáforas teóricas de conciencia y realidad de fines del siglo XX que han reemplazado la metáfora de la Ilustración del *reflejo* mental de un mundo independiente– al tiempo que llamaban la atención sobre la idea de que existen cuando menos tantos mundos como hacedores de mundos. Naturalmente, mientras mayor es la extensión de la red, más nómadas se vuelven las visitas a otros modelos subjetivos, aun si, como lo implica el circuito de Decter, al final regresamos al punto de partida.

Si hay un artista que juega el juego nómada como profesión, es Robert Morris, tal como lo deja en claro su retrospectiva en el Guggenheim en el año 1994. Durante mucho tiempo insuficientemente apreciado por lo que muchos críticos interpretaron como la incoherencia de su obra, ahora podemos ver que los cambios de estilos e ideologías de Morris a lo largo de 30 años fueron un proyecto cultural prodigiosamente nómada de un artista individual. Está claro que Morris fue un precursor al mostrar que el juego nómada no requiere un principio de unidad para justificar la migración de un modelo a otro. Su ejemplo desafía la tradición occidental de buscar la perfección en la unidad, ya que en este juego las unidades discretas de teoría son adecuadas y funcionales en sí mismas, y no es necesaria la reconciliación de los modelos encontrados por muy importante que sea internamente el principio de *consistencia* para cada uno de los modelos.

Lo que nos interesa, por lo tanto, es una presentación espaciosa y dinámica del relativismo y el pluralismo; porque si bien el relativismo y el pluralismo sustentan la subjetividad de una forma estática, el juego nómada alienta tanto a los individuos como al público a migrar de modelo en modelo, a hacer uso de esos modelos para mejorar la comunicación y las relaciones, para aumentar las probabilidades de encontrar las mejores explicaciones o soluciones posibles a problemas específicos y, quizás lo más importante, para

resistir los enfoques autoritarios en el pensamiento y en la vida. Pero también brinda un sentido del juego que puede usarse para hacer livianas hasta las actividades más serias, porque, como esos juegos que tienen sus orígenes en tareas funcionales, el juego nómada facilita por igual el movimiento entre lo caprichoso, lo heurístico y lo necesario.

Nota

1. Pienso especialmente en el texto de Michael Brenson sobre *Magiciens de la Terre* en *The New York Times*; en los artículos de Benjamin H.D. Buchloh y Eleanore Heartney en *Art in America*; y en reseñas de la *Whitney Biennial* por Michael Kimmelman en *The New York Times*, Dan Cameron, Jan Avgikos y Glenn O'Brien en *Artforum* y Peter Schjeldahl en *The Village Voice*.

Bibliografía

Deleuze, Gilles y Felix Guattari: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia, 1988.

Derrida, Jacques: «Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas» en *La escritura y la diferencia* [1966], Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 383-401.

Geertz, Clifford: «Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought» [1980] en Hazard Adams y Leroy Searle (eds.): *Critical Theory since 1965*, Florida State University Press, Tallahassee, 1986, pp. 514-523.

Massumi, Brian: *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*, MIT Press, Cambridge, 1993.

McEvilley, Thomas: «Arrivederci Venice: The Third World Biennials» en *Artforum*, 11/1993.

Jameson, Frederic: «Posmodernismo y sociedad de consumo» [1983] en *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1985, pp. 165-186.

Régis Debray

Dios y el planeta político

En El Cairo, Túnez y otras partes de la cuenca del Mediterráneo, la primera irrupción de los islamistas en el mundo estudiantil ocurrió inicialmente en los institutos técnicos, después en las facultades de ingeniería y finalmente en las universidades científicas. Es decir, en los sectores más modernistas y en los más expuestos al mundo exterior.

¿Pero no nos dijeron nuestros sociólogos que todas las cosas religiosas emanaban del suelo, de la historia y de la tradición? ¿No proclamaron nuestros historiadores y filósofos hace un siglo que el progreso tecnológico y científico, la industrialización y las comunicaciones iban a borrar las supersticiones nacionalistas y religiosas? ¿No hablamos a diario sobre los «opuestos» heredados del siglo XIX; lo sagrado versus lo profano, el arcaísmo versus la modernidad, el nacionalismo versus el globalismo?

Parece que todo lo entendimos mal. Nuestra visión modernista de la modernidad se ha convertido en solo un arcaísmo de la era industrial. Lo anacrónico y lo arcaico tienen cabida en la política moderna porque lo «moderno» no designa una ubicación en el tiempo, sino una posición en el terraplén de las influencias o de las determinaciones: no lo pasado de moda, sino el sustrato; no lo anticuado, sino lo profundo; no lo trasnochado sino lo reprimido. No es pura casualidad que tantos misterios culturales contemporáneos solo se puedan penetrar a través de los rayos X de las sociedades primitivas.

De hecho, términos antitéticos en la mente de la sociología moderna parecen en cambio estar en correlación unos con otros. Cualquier desequilibrio provocado por el progreso tecnológico parece conducir a un reajuste ético. De ahí la confusión entre la homogeneización del mundo y la afirmación de las diferencias, entre conocimiento intelectual y raíces emocionales, entre imperativos económicos y aspiraciones espirituales.

Cuando el lugar de nacimiento se empaña, la amenaza de muerte cobra demasiada importancia. Ya no sabemos «dónde estamos» porque ya no sabemos de dónde venimos. La gente descubre que se ha perdido y la lista de «creyentes» se prolonga. Hay una relación intrínseca entre la desaparición de puntos de referencia y el ascenso de mitos de los orígenes.

Es cierto que la industrialización es antirreligiosa porque reubica a los pueblos a través del éxodo rural, el cambio de empleo, la inmigración y la emigración de la fuerza de trabajo, la mayor movilidad social y el relajamiento de los códigos morales que dependen de una comunidad compacta.

Pero debido a este mismo dislocamiento, en los países industrializados, la búsqueda de cómo relocalizar la imaginación es incesante a través de movimientos en pos de la regionalización o de la afinidad étnica. Hasta la divisa ecológica de la época es «pensar globalmente, actuar localmente».

En los países agrícolas sometidos al despojo industrial, tiene lugar un retorno no menos convulsivo a las supuestas fuentes de identidad destruidas por la estandarización tecnológica. El Irán del Shah liberado por Jomeini es lo primero que se nos ocurre. En suma, la modernización de las estructuras económicas conduce a un surgimiento, y no a una decadencia, de actitudes mentales arcaicas.

En un sentido, ha tenido verdaderamente lugar la reunificación planetaria: el mundo es uno y la interconexión entre sus partes es cada vez más manifiesta. Pero en el mismo momento en que la vida económica se ha vuelto planetaria, aparecen grietas en el planeta político. Hay contracorrientes sorprendentes: una neurosis obsesiva por el territorio hace frente al flujo cada vez más libre del comercio; el flujo más libre de la información engendra la autoafirmación cultural.

Nuestra aldea es cada vez más planetaria y más chovinista. Lo uno es causa de lo otro; por eso vivimos la era del nacionalismo, del separatismo, del irredentismo y del tribalismo cuyo rostro oculto es el de la segregación, la guerra y la xenofobia. El impulso hacia la división que amenaza ante todo a los grandes Estados multinacionales de naturaleza federal o confederal no ha tenido piedad siquiera de los primeros Estados «civilizados» y centralizados de Europa.

La combinación de integración económica y de desintegración política del mundo exige un examen más profundo de la interdependencia de am-

bas. El acrecentamiento del fervor religioso se puede interpretar como una reacción violenta contra la nivelación en la esfera económica, dejando el campo abierto a la imposición de fronteras culturales, y como una salida a la expresión de las diferencias en tanto freno a la uniformación técnica. La identidad perdida en un campo se reconquista en el otro. El globalismo impuesto incita el particularismo premeditado como antídoto a la homogeneidad. Los macroespacios de desposesión conducen a una pérdida del sentido de pertenencia, constituido por el microespacio de soberanía.

La política divisoria contraataca a la economía integradora. La transferencia de capacidades a centros de decisión externos e incontrolables da origen a una inclinación compensatoria al retraimiento y la autonomía interna. Hay que apreciar la globalización bajo sus aspectos gemelos de retraimiento y redespliegue, de contracción y expansión, de desculturización y reculturización. En Europa, esto fue claro y meridiano en el debate en torno al Tratado de Maastricht sobre la integración.

La aparición de localismos no niega la globalización. Al contrario, es un producto de la globalización. Cada nuevo mecanismo para desarraigar genera un mecanismo de implantación territorial defensiva, necesariamente de carácter sagrado. El suelo y lo sagrado van al unísono.

Es como si hubiera un termostato que regulara la identificación colectiva, un mecanismo antropológico misterioso que, extremismo mediante, cicatriza las heridas infligidas por el dislocamiento en la integridad cultural de los grupos humanos.

El siglo xx ha sido testigo de una instilación sin precedentes de la religión en la política, sobre todo a través de las grandes mitologías laicas de la lucha de clases y del nacionalismo. Desde el fracaso de nuestras utopías y de los milenarismos sustitutos con pretensión universalista, hemos sido testigos de la ofensiva de los milenarismos antiguos y locales. La confianza en estos últimos se basa en que son mucho más consistentes y menos propensos a la «falsificación».

La desinvestidura del campo político por los que sufrieron una desilusión abre ahora el camino a la investidura en la «ciudad» –en el sentido antiguo de agrupación tribal– por las religiones reveladas de acuerdo con su inclinación natural y territorial, fenómeno que puede ser visto como una oscilación hacia atrás del péndulo espiritual de la historia.

El Estado liberal, mercantilista y minimalista hace el juego al clero, que no cejará hasta eliminar por completo el laicismo universal de los tiempos modernos. «Destruimos solo lo que sustituimos», profetizó Auguste Comte.

En definitiva, la religión resulta ser, no el opio del pueblo, sino la vitamina de los débiles. Cómo es posible desviar a los más pobres de los pobres del recurso a esta vitamina si los Estados democráticos no tienen más mística

que proponer que el mejoramiento material. Hay que reconocer que los fanatismos prosperan una vez más precisamente por la falta de una religión cívica acordada libremente, por la falta de una espiritualidad agnóstica, por la falta de una ética política y social verosímil.

Hoy, el gran aliado del oscurantismo es el economismo espiritualmente vacío de nuestras prósperas sociedades liberales. Si a nuestros cínicos allá arriba en el cenit del poder les preocupara menos el índice Dow Jones, habría menos devotos en las mezquitas y las basílicas de aquí abajo.

Todd Gitlin

El auge de la política de la identidad

Un examen y una crítica

En el auge de la «política de la identidad»[1] converge un estilo cultural, una modalidad de lógica, una señal de pertenencia y una postura de rebeldía. Lo que comenzara como un esfuerzo por afirmar la dignidad, por superar la exclusión y la denigración y por obtener representación, también ha impulsado un endurecimiento de sus fronteras. La tardía apertura de la iniciativa política a las minorías, las mujeres, los homosexuales y otros grupos tradicionalmente privados de voz ha desarrollado sus propios métodos de imponer silencio.

En un extremo, en el mundo académico pero también fuera de él, la «genealogía» se ha vuelto una especie de solvente universal para ideas universales. Los estándares y las tradiciones se consideran ahora un mero camuflaje de ciertos intereses. Se supone que todo enunciado en el plano del conocimiento surge desde (y se dirige hacia) «posiciones de sujeto» que, como los enunciados mismos, también han sido «fabricados» o «inventados» colectivamente por grupos autodesignados. Tarde o temprano todas las disputas terminan en proposiciones del siguiente tipo: el asunto primordial que hay que entender es la diferencia entre X (por ejemplo, las mujeres o la gente de color) e Y (por ejemplo los hombres blancos). P viene al caso porque para mi gente, X, si usted no está de acuerdo con P es porque usted es (o, más moderado, «probablemente es») un miembro de Y. Más aún, puesto que Y (típicamente los hombres blancos heterosexuales) ha oprimido o silenciado a X, la

justicia exige que se contrate y promueva a miembros de X, preferiblemente (pero no necesariamente) adherentes de P, y que quienes pertenezcan a X estén claramente representados en el estudiantado, en el programa de estudios, en la lista de lecturas para cada curso y en los congresos.

Esto es más que una manera de pensar. La política de la identidad es una forma de autocomprensión, un modo de ver el mundo y una estructura del sentir que es frecuente en las sociedades industriales desarrolladas. La política de la identidad se presenta a sí misma (y muchos jóvenes la experimentan así) como el mejor remedio para contrarrestar el anonimato en un mundo impersonal. Este conjunto de sentimientos parece responder las preguntas de ¿quién soy?, ¿quién se parece a mí?, ¿en quién puedo confiar?, ¿a dónde pertenezco?

Sin embargo, la política de la identidad no es solo una sensibilidad sentida y vivida por los individuos. Es una búsqueda de bienestar, una perspectiva de comunidad. El sentimiento de pertenencia a un grupo es tanto una defensa como una ofensa. Parece superar la exclusión y el silenciamiento. Además, en un mundo donde otras personas aparentemente han tomado partido y decidido quiénes pertenecen a qué lado o, peor aún, donde los demás se lo buscan a uno –o incluso lo amenazan– porque pertenece a un grupo particular, parece ser inevitable que cada uno busque o invente su propia fuerza en el seno de sus iguales. Desde la cultura popular hasta la política gubernamental, el mundo evidentemente le asigna a cada quien la membresía a un determinado grupo. Así, la política de la identidad convierte en virtud una necesidad.

Pero hay una trampa en este razonamiento: a pesar de todo lo que se dice sobre «la construcción social del conocimiento», en la práctica la política de la identidad se desliza hacia la premisa de que los grupos sociales tienen identidades intrínsecas. En el caso límite, quienes se proponen explotar una definición restringida de humanidad terminan restringiendo sus definiciones de negros o de mujeres. En la teoría separatista éstos deben ser, y siempre han sido, todos iguales. Después de una genuflexión a la especificidad histórica, la anatomía se convierte en destino una vez más. Esa política de la identidad es ya una tradición bien establecida que se ha institucionalizado en jergas, mentores, gurúes, conferencias, asociaciones, revistas académicas, facultades universitarias, ámbitos del mundo editorial, secciones de librerías, chistes y, no por casualidad, en la discriminación positiva (*affirmative action*) y en el creciente número de académicos y estudiantes que son identificados (y que se identifican a sí mismos) como «de color».

Si bien con ello la política de la identidad promete un cierto bienestar y seguridad, lo que en un comienzo era un enclave donde los silenciados podían encontrar su voz tiende ahora a convertirse en un mundo autorreferen-

cial. Efectivamente, el trabajo pionero de comienzos de los 70 estuvo dirigido a legitimar los programas de estudios sobre la mujer, a impulsar los estudios sobre el mundo del trabajo, a repensar el perjuicio causado por la esclavitud y el exterminio de los indígenas y a abrir el canon a tradiciones hasta ahora silenciadas. Fue impulsado por intelectuales que habían estado involucrados en los movimientos antibelicistas o de los derechos civiles y que trajeron consigo una cierta vocación universalista o cosmopolita al ingresar a sus respectivas áreas de especialización. Pero gran parte del trabajo posterior tendió a ser más limitado y estrecho de miras. La política de la identidad, en el sentido estricto, se convirtió en un principio de organización para cohortes académicas que carecían de experiencia política anterior al periodo de fines de los 60, es decir, para quienes ahora son veinteañeros o treintañeros. Desde fines de los 60, mientras la raza y el sexo (y a veces la clase social) se convertían en las categorías a través de las cuales los temperamentos críticos pensaban el mundo en el campo de las humanidades y de las ciencias sociales, quienes trabajaban dentro de este territorio comenzaron a actuar con la seguridad propia de una clase en ascenso, hablando predeciblemente de «disrupción», «subversión», «ruptura», «impugnación» o «lucha por el significado». Mientras más confinada su vida política a las bibliotecas, más agresivo su lenguaje.

Sin embargo, la política de la identidad no es simplemente un producto del caldero académico. También se fortalece en la sociedad en general, en los medios de comunicación de masas y en los márgenes por igual, en las escuelas y en el saber popular. Algunos estudiantes traen consigo la retórica de su grupo particular al ingresar al mundo universitario. Sensibles ante un posible menosprecio, cultivan una marginalidad cultural que es defensiva y agresiva a la vez. Las pugnas por el lenguaje apropiado, por la representación simbólica (ya sea en forma del programa de estudios, el currículum, el profesorado o incluso el tipo de comida), por la discriminación positiva (*affirmative action*), los estilos musicales y el reparto del espacio público *son, para ellos, la esencia de la «política». Así como esas cohortes tienen su forma de vestir y su música, también tienen «su política»; la principal, e incluso la única forma de «política» que conocen.*

Los especialistas de la diferencia pueden esforzarse por negar el hecho de que durante los últimos 25 años han estado peleando por el control de la Facultad de Literatura mientras la derecha usaba a la Casa Blanca como su coto privado. Sin embargo, las corrientes académicas no están tan aisladas del mundo social en general como lo puede suponer una teoría parroquial. La legitimidad de la animosidad racial a escala nacional, el descaro de los políticos de derecha, la profusión de un franco prejuicio racial entre los estudiantes, todo eso ha vuelto más irritable y más agresiva a la izquierda acadé-

mica. La discriminación positiva ha sido lo suficientemente exitosa como para crear una masa crítica de afroamericanos que se sienten a la vez alentados, desafiados y abandonados a su suerte. La carga simbólica que soportan es enorme. En ausencia de expectativas viables para combatir el deterioro económico de las ciudades, el desempleo, la brutalidad policial, la delincuencia o cualquiera de los aspectos económicos del actual estado de miseria, es más conveniente –y ciertamente menos arriesgado– acusar de racismo a un profesor liberal. La política de la identidad se vuelve más intensa cuando las identidades antagónicas luchan por sus espacios en un contexto de recursos menguantes. La proliferación de políticas de la identidad conduce a auto-repliegue, a una jactancia torva y hermética que celebra la victimización y la estética de la marginalidad.

La expansión de la política de la identidad es relativa. Tenemos que preguntarnos, ¿expansión en comparación con qué? En comparación con la posición contraria que podemos etiquetar de diversas maneras –universalismo, cultura general, liberalidad, el proyecto de la Ilustración. Agruparé a todas esas etiquetas (siguiendo la sugerencia de Robert Jay Lifton) bajo el concepto de política de lo compartido (*commonality politics*), un marco de comprensión y acción que concibe la «diferencia» en contraste con aquello que *no* es diferente, con aquello que los grupos comparten. Esta es una distinción de matices, no de absolutos, pues las diferencias siempre se piensan y se sienten contra el telón de fondo de lo que no difiere, y lo que es compartido siempre se piensa y se siente en relación con las diferencias. Sin embargo, los matices calan muy hondo, de allí la polarización intelectual que aparece en los debates sobre el conjunto de problemas, incluyendo el currículum, la diversidad, etc.

El punto que quiero hacer valer aquí es que la expansión de la política de la identidad es inseparable de la fragmentación de la política de lo compartido. La desintegración de la política de lo compartido antecede al crecimiento de la política de la identidad; se debe en gran medida a que el centro no pudo resistir. La onda centrífuga, dentro del *campus* universitario como también fuera de él, es consecuencia de dos historias que se entrecruzan. Una de ellas se refiere obviamente a las agitaciones sociales y demográficas en los Estados Unidos durante el último cuarto de siglo. Pero ellas, a su vez, forman parte de una segunda historia, más larga, que se arrastra sinuosamente por todo Occidente desde las revoluciones de 1776, 1789 y 1848. A lo largo de ese periodo y más allá, quienes creían en una humanidad común (compartida) se aglutinaron en torno a dos grandes ideales progresistas: el *ideal liberal* consagrado en la Declaración de la Independencia de EEUU (y más tarde en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de los revolucionarios franceses), y el *ideal radical* que cristalizó en el marxismo.

La legitimidad que la izquierda disfrutó en Occidente se basaba en su reivindicación de un lugar en la historia de la emancipación humana universal. Doscientos años de tradición revolucionaria, ya fuera liberal o radical, se basaron en el ideal de una humanidad universal. La izquierda no se dirigía a hombres y mujeres particulares, sino a todos, en nombre de lo que tenían en común. Si la población, dejada a su propio arbitrio, era incapaz de ver al mundo como un todo y de actuar en nombre del interés general, algún grupo esclarecido se arrogaba el papel de ser la conciencia colectiva, los Padres de la Patria, el partido de vanguardia. Incluso Marx, la voz lírica del proletariado, sostenía –no sin cierto ingenio– que su clase social preferida estaba destinada a representar a toda la humanidad, o a convertirse en toda la humanidad. Las revoluciones nacionalistas –desde 1848 hasta el presente– debían entenderse como tributarias de un torrente común: la gran demanda de autodeterminación justificada por la idea de que todas las expresiones nacionales eran de igual valor. Fuesen liberales o socialistas, reformadores o revolucionarios, los hombres y mujeres de izquierda aspiraban a convencer a sus oyentes de que vieran su interés común como ciudadanos del más extenso mundo imaginable. Se suponía que *todos* los hombres habían sido creados iguales, que los trabajadores de *todos* los países se unirían. Quienes investigan la historia de las mujeres disputan esto dado que los diversos Padres de la Patria no estaban pensando en la otra mitad de la especie. Tienen razón, pero sus planteamientos eran hechos en un lenguaje potencialmente incluyente: el poderío del discurso de los derechos políticos era tal que podía generalizarse por extrapolación. De ese modo, a la vuelta de 50 años las mujeres (sensiblemente subordinadas en el movimiento antiesclavista) estaban elaborando una política basada en que ellas constituyen la mitad de una humanidad que compartía derechos igualitarios por principio.

El marxismo, en todos sus matices, se convirtió en el núcleo de lo que podría denominarse la idea de izquierda: la lucha por incorporar y representar a una humanidad común. En sus primeras obras Marx sostiene que existe una identidad universal del ser humano como hacedor que realiza el ser de su especie a medida que transforma la naturaleza. Con la audacia de un idealista alemán entrenado para pensar en términos de principios fundamentales, Marx adapta la idea hegeliana de que una «clase universal» dará sentido a la historia, aunque no sin ayuda. Para cumplir su misión de terminar con todas las clases, esa clase necesita de una partera universal: el revolucionario. En cada circunstancia y causa particular el sacerdocio universal de los comunistas está encargado de traer la buena nueva de que la Historia es el despliegue de la Razón. Como Dios, el partido comunista tiene su centro en todas partes y en ninguna. El proletariado es su nación. Al igual que el

emigrante Marx, está en su elemento en ninguna parte y en todas partes, libre para enseñar a la gente de todas las naciones que ningún suceso histórico o lucha contra la opresión surge o termina sin desempeñar su parte en la gran transfiguración universal.

Tal es la lírica del marxismo, la retórica que atrajo a los revolucionarios durante un siglo después de la muerte del padre fundador. Como consecuencia el marxismo-leninismo, tecnología universalista de la revolución y de gobierno codificada más tarde por los estalinistas, es, si no la sombra inamovible del marxismo de la Ilustración, cuando menos su vástago. El partido bolchevique de Lenin prospera en este linaje y precisa de él, aunque Lenin y Marx no sean idénticos. Bajo el mando de Lenin el partido, esa fuerza rectora que todo lo ve y todo lo sabe y que actúa en nombre del interés general ostensible, se convierte en la encarnación de la fe de la Ilustración en la posibilidad de llegar a conocer la situación humana. Adentrándose en el camino ya esbozado por Marx, Lenin convierte a los intelectuales en piezas esenciales para la revolución, asegurando así el dominio de los ideales universales.

De 1935 a 1939 y nuevamente durante la Segunda Guerra Mundial, el Frente Popular se las ingenió para armar una precaria unión antifascista y convertirla en el nuevo elemento común. En última instancia, los marxistas siempre podían preguntar retóricamente, ¿cuál era la alternativa que prometía la justicia universal, una humanidad única? Y así, en parte por omisión, de una revisión a la siguiente el marxismo siguió siendo el conjunto teórico con pedigrí que se cernía sobre todo el pensamiento de izquierda. Sin embargo, una vez que se rompió la alianza antifascista, la promesa universalista del marxismo procedió a desbaratarse.

Desde ese punto de vista se puede ver el radicalismo intelectual de comienzos de los 60 como la búsqueda de un universalismo sustituto. Una vez que desechó al marxismo por lo que C. Wright Mills llamó «su metafísica del trabajo», la Nueva Izquierda trató de construir un universal sustituto. «Los asuntos están ligados entre sí» fue su respuesta a una federación de grupos abocados a causas puntuales, de manera que, por ejemplo, los movimientos por la paz, los derechos civiles y las libertades públicas tuvieran que reconocer que tenían un enemigo común, los «dixiecrats»[2], que sofocaban cualquier ampliación liberal del *New Deal*. De manera más grandiosa, en un renacimiento del universalismo de la Ilustración, la «Declaración de Port Huron» de los Estudiantes por una Sociedad Democrática (SDS, Students for a Democratic Society) hablaba explícitamente en nombre de toda la humanidad. El solvente universal para coligar diferencias particulares sería el principio de que «la toma de decisiones en cuestiones de relevancia social básica debe ser tarea de las agrupaciones públicas», es decir, era una pro-

puesta de democracia participativa. En teoría, la democracia participativa estaba al alcance de todos. En la práctica, estaba hecha a la medida de los estudiantes, gente joven congregada en las «fábricas del conocimiento» de las universidades, tal como el proletariado industrial había sido congregado en las minas y factorías. Se instaba a pensar en sí mismos como practicantes de la razón a jóvenes hábiles en oratoria, con tiempo a su disposición y desarraigados de las vicisitudes de sus respectivas crianzas. Cuando la Nueva Izquierda original emprendió la búsqueda de un terreno común con gente de la misma mentalidad, se dirigió a los marginados: el Comité Coordinador de Estudiantes por la No Violencia (Student Non-violent Coordinating Committee) a los aparceros y el SDS a los pobres urbanos, quienes en virtud de su marginalidad, podrían concebirse como precursores de una democracia universal. Si bien los estudiantes y los pobres no cargaban con las «cadenas radicales» en el sistema productivo, al menos era posible imaginarlos con *necesidades* radicales para la participación política.

Sin embargo, los esfuerzos universalistas del movimiento estudiantil fracasaron tanto en la práctica como intelectualmente. De hecho, el ideal de la democracia participativa no era en realidad prioritario para la Nueva Izquierda. La pasión que animaba a los estudiantes (incluido el Free Speech Movement of Berkeley, Movimiento de Libertad de Expresión de Berkeley) era el deseo de impulsar los derechos civiles como parte de un movimiento con vocación universalista. La Nueva Izquierda era un «movimiento para otros» en búsqueda de una ideología que lo transformara en un «movimiento para sí mismo», pero la democracia participativa era un objetivo demasiado etéreo para unir todo un movimiento, para no decir toda una sociedad. La libertad, en forma de una reunión continua, solo atraía quienes tenían el tiempo y la inclinación para asistir a reuniones permanentemente. El impulso universalista sufrió una regresión y con ello entraron en escena las variedades de marxismo con las que los estudiantes universalistas podían imaginarse que tenían el derecho de dirigir un proletariado hipotético (el stalinismo de la gente de Progressive Labor) o que ellos mismos prefiguraban ya una «nueva clase obrera».

Esos intentos por reconstruir una suerte de bloque revolucionario unificado resultaron débiles en comparación con las presiones centrífugas. La unidad que se había llegado a experimentar en el movimiento por los derechos civiles comenzó a desintegrarse tan pronto como se derrotó la segregación legal. Los negros comenzaron a insistir en una dirigencia negra, incluso en una membresía exclusivamente negra. Las inquietudes feministas fueron recibidas con desdén por hombres retrógrados. Si la supremacía blanca era inaceptable, tampoco se podía tolerar la supremacía masculina. Uno tras otro los grupos exigieron el reconocimiento de la diferencia y el manteni-

miento de esferas separadas para agrupaciones distintas. Se trataba de algo más que una *idea*, puesto que no era algo exclusivamente intelectual sino más bien una manera distinta de experimentar el mundo. La diferencia se estaba viviendo y sintiendo más agudamente que la unidad.

Durante un tiempo las exigencias de la guerra de Vietnam y los aspectos comunes de la cultura juvenil silenciaron la descomposición de la Nueva Izquierda universalista. Si para fines de los 60 parecía existir un gran movimiento, era más que nada porque había una gran guerra. Pero las divisiones raciales –y después de género y de orientación sexual– demostraron ser demasiado profundas como para que pudiera superarlas una retórica de unificación. La iniciativa y la energía se volcaron a la proliferación: grupos feministas, homosexuales, étnicos, ambientalistas, etc. El propio lenguaje de la colectividad llegó a ser percibido por los nuevos movimientos como una imposición colonialista, una ideología para racionalizar la dominación de los varones blancos. Así, para comienzo del decenio de los 70 las metas del movimiento estudiantil y de las diversas rebeldías izquierdistas se fueron inscribiendo cada vez más en el esquema de la política de la identidad. El separatismo se volvió automático, con lo cual uno ya no se concebía a sí mismo como perteneciente a una empresa común sino que a un cónclave.

Ahora bien, hay que destacar que fueron las políticas de dispersión y separatismo del periodo final de la Nueva Izquierda y no sus políticas iniciales de orientación universalista las que nutrieron a los jóvenes profesores y estudiantes universitarios que habrían de llevar la política radical al mundo académico en los decenios de los 70 y los 80. Los fundadores de los programas de estudios sobre la mujer y la gente de color tenían una base universalista en la Vieja o la Nueva Izquierda, no así sus reclutas, nacidos a comienzos o finales de los 50. Para el momento en que éstos llegan a la universidad, a comienzo de los 70, la política de la identidad era la norma. Las camadas más jóvenes no tenían un recuerdo directo ni de una izquierda unificada ni de un exitoso Partido Demócrata ubicado a la izquierda del centro. En general, su experiencia en política activa era segmentada. La derrota de la izquierda era tan obvia que se daba por sentado. Para los activistas posteriores a los años 60, la tradición universalista parecía vacía.

La profusión de agentes sociales ocurrió en toda la sociedad, pero en ninguna parte tan vigorosamente como en el mundo académico. Allí, en los programas de estudios étnicos o sobre la gente de color, los estudios sobre la mujer, las agrupaciones de homosexuales o de lesbianas, etc., cada movimiento podía experimentar el regocijo de una identidad basada en el grupo. Cada uno sentía que tenía un mundo propio que conquistar. En primer lugar, estableciendo que su grupo había sido reprimido y silenciado, luego desenterrando viejos trabajos y explorando formas de resistencia y, final-

mente, tratando de repensar la sociedad, la literatura y la historia desde la perspectiva de los silenciados, preguntando cómo se vería el grupo y, de hecho, el mundo entero, si ahora se incluyera a los hasta entonces excluidos. Y como las metas de la política de la identidad eran mucho más conquistables en la universidad, las luchas de las minorías se multiplicaron. Cuando los académicos conservadores se resistían, no hacían más que confirmar las convicciones de los marginales de que necesitaban institucionalizar en forma separada sus perspectivas. En la naciente lógica de los movimientos basados en la identidad, el mundo era todo periferia y nada de centro, o si había un centro era el de ellos. La misión de los insurgentes consistía en promover sus propios intereses, porque si no lo hacían ellos ¿quién lo iba a hacer?

De esos esfuerzos surgieron avances genuinos en el estudio de la historia y la literatura. Se abrieron nuevas áreas de investigación. En las historias del mundo y de EEUU, de la ciencia y de la literatura, todavía reverbera lo que podría llamarse legítimamente una revolución del conocimiento. Pero con la institucionalización de los territorios hasta entonces excluidos, se renunció a la persistente aspiración por un sujeto universal. Una buena parte de la Izquierda Cultural tanteaba su camino –aun si lo hacía medio en broma– hacia una unidad precaria basada no tanto en una premisa o un ideal universalista, sino más bien en un enemigo común: el inefable Varón Blanco. En el fondo, se habían convertido en pluralistas accidentales, un hecho con frecuencia disimulado por la retórica revolucionaria que subsistía como una suerte de resaca de finales de los 60.

Muy pronto la diferencia no solo se estaba pensando, sino también practicando, a un nivel más profundo que lo común o compartido. Era más conspicua, más vital, estaba más presente, particularmente en la década de los 80, cuando las luchas por los servicios universitarios, los requisitos de admisión, etc., culminaron en batallas por recursos cada vez más escasos. Para quienes participaron en esos movimientos de fines de los 60 y pos-60 los beneficios de esa lucha fueron múltiples, como por ejemplo, una experiencia de solidaridad o la disponibilidad de una reserva de reclutas. Si desde el exterior los espacios de la política de la identidad se veían como segmentos en busca de un todo, desde adentro llegaron a vivirse con tanto mundos encerrados en sí mismos. La experiencia política e intelectual de académicos estadounidenses más jóvenes coincide con otras inclinaciones centrífugas en el periodo posterior a la guerra de Vietnam. Autodefiniciones de grupos sustentadas en su experiencia política se fundieron con otras corrientes historicistas y centrífugas para generar el núcleo y la legitimidad de la ola multicultural, de los fragmentos de la Izquierda Cultural. La idea de un EEUU común y la idea de una izquierda unitaria, los dos grandes legados de la Ilustración, se volvieron huecas simultáneamente.

Es así que se da una curiosa inversión de la izquierda y la derecha. En el siglo XIX la derecha era propiedad de las aristocracias que defendían descaradamente los privilegios de unos pocos. Hoy en día los futuros aristócratas de la derecha académica tienden a hablar en el lenguaje del universalismo: canon, mérito, razón, derechos individuales, virtud transpolítica. Por su parte la izquierda académica, colonizada por la lógica de la política de la identidad, dedicada a complacer sus diferentes bases, perdió interés por las cosas compartidas que apuntalan su obsesión con la diferencia.

Notas

1. *Nota del editor*: «Política de la identidad» es una traducción aceptada de la expresión en lengua inglesa *politics of identity*, y se refiere a la construcción de identidades y posturas políticas a partir de determinaciones de raza, género, origen étnico u otras.
2. *Nota de la traductora*: «Dixiecrat» es el nombre dado originalmente a los demócratas disidentes de los estados del sur de EEUU (*Dixieland*), que abogaron por la soberanía o derechos de los estados y se opusieron al programa de derechos civiles del Partido Demócrata en las elecciones de 1948.

Martín Hopenhayn

Transculturalidad y diferencia

(el lugar preciso es un lugar movedizo)

Perspectivismo y diferencia

Quisiera comenzar por resumir lo que a mi juicio constituye uno de los principales aportes de la herencia filosófica al pensamiento de la diferencia, a saber, el perspectivismo. Dicho concepto –y filosofía– se le atribuye en gran medida a Nietzsche. Es la piedra de toque para deconstruir el pensamiento metafísico, sobretodo el platónico, y tiene como premisa el que *todo* es interpretación. Con ello el perspectivismo se instala desde la partida en un pensamiento que conjuga singularidad y pluralidad. La perspectiva es siempre singular, pero lo es en un orden que no obstruye el juego de pluralidad de perspectivas. En esto consiste, a mi juicio, la forma de conjugar el pensamiento de la diferencia con un pensamiento de la democracia. El perspectivismo abre a la lógica del descentramiento (no hay una única interpretación) y a la lógica de la diferencia (las interpretaciones no son homologables entre sí).

Pero la pluralidad también queda instalada como movimiento permanente al interior de cada sujeto: no ya una diferencia que deviene identidad y se rigidiza como tal, sino la apertura del sujeto al flujo del devenir como flujo de la propia subjetividad. Más que diferencia «instalada», entonces, la perspectiva supone una incesante deconstrucción de las identidades en vir-

tud de esta plasticidad en la mirada. La filosofía del devenir queda reproyectada al interior de cada cual, como pluralismo mental o movimiento incesante en la percepción.

Por otra parte la *diferencia* es pensable solo si se afirma simultáneamente la pluralidad y la singularidad de valoraciones incluso en un mismo sujeto, vale decir, si se afirma al mismo tiempo la *especificidad* de cada sujeto y la *combinatoria* que nutre dicha especificidad. No hay proceso de diferenciación si no hay un *devenir-singular* en medio de muchas posibilidades, pero tampoco lo hay si no existe un pluralismo interpretativo que socave la pretensión de un valor absoluto. La *diferenciación*, pensada como diferencia *obrando* o *aconteciendo*, es intrínseca al perspectivismo: es acto de desplazamiento *plural* entre muchas alternativas de interpretación, pero también es acto de posicionamiento *singular* frente a esta pugna de interpretaciones posibles (y en medio de la pugna). La diferencia no es allí el punto de vista sino la distancia que lo separa de otros, es diferencia *entre* perspectivas, bisagra que articula lo singular de una perspectiva y lo plural de sus virtuales desplazamientos, brecha entre distintas interpretaciones, momento de la no-identidad. En este movimiento que va abriendo huecos entre las distintas miradas se hace nítido el *contraste* que hace pensable la diferencia: lo singular se recorta sobre un fondo de desplazamientos múltiples.

Como pensamiento de la diferencia, el perspectivismo tiene un pie puesto en la afirmación y otro en la crítica. En su función crítica, ha sido usado desde Nietzsche como trinchera de batalla contra el platonismo, la metafísica moderna y la moral del esclavo: «reconocemos entonces que no hay pecados en el sentido metafísico; pero que, en el mismo sentido, no hay tampoco virtudes; que todo ese dominio de ideas morales está *flotando* continuamente» (Nietzsche, p. 81; énfasis mío). En su función afirmativa, el perspectivismo revierte el dualismo excluyente en afirmación de la diversidad, hace posible un *plus* interpretativo, no cesa de enriquecer la visión del mundo con nuevas lecturas. Como fuente de impugnación y de singularización, el perspectivismo abre en doble sentido: de una parte, porque los desplazamientos de mirada siempre abren brechas en la pretendida lisura de la identidad, crean zonas inéditas de lectura del mundo; y de otra parte porque el perspectivismo mismo, como forma del pensar, abre un espacio *entre* la crítica y la afirmación, constituye una bisagra entre el desenmascaramiento de la identidad y la invención que afirma lo nuevo.

Transculturalidad y perspectivismo

Hechas las distinciones precedentes cabe preguntarse: ¿desde dónde emergen hoy dinámicas que alientan el perspectivismo? Inevitablemente adviene

la tentación de una respuesta: los nuevos depositarios del perspectivismo pasan por la compenetración entre culturas y sensibilidades radicalmente distintas que, por efecto de las migraciones y la comunicación a distancia, van generando nuevas aleaciones, perspectivas y formas de entender el entorno. Allí conviven la alquimia de las miradas (el devenir-singular) con la aceptación de esta alquimia como un proceso que se dispara en múltiples direcciones.

Hay progresiva permeabilidad y confrontación entre culturas y sensibilidades distintas. Un texto inédito (hasta donde yo sé) titulado sintomáticamente «Vibraciones transculturales», expresa la tentación por desarraigarse en el tránsito a otros códigos culturales: «Solo sobrepasando la propia cultura y perteneciendo a una *diferente*, solo perteneciendo a un orden que desgarra nuestra particularidad, puede uno encontrar la posibilidad de comunicar en torno de sentidos pensables y valores que ya no llevan la impronta de su origen» (Visker, p. 4). En ese nuevo mestizaje, el sujeto busca fundir en un mismo acto la exploración antropológica y el vuelo existencial. La auto-experimentación encuentra en el viaje transcultural y en la combinación de estilos sus versiones más seductoras[1]. De pronto, recrear perspectivas en el contacto con el «esencialmente otro» se vuelve accesible en un mundo donde la heterogeneidad de lenguas, ritos y órdenes simbólicos es cada vez más inmediata.

Ya no es solo la tolerancia del otro-distinto lo que está en juego, sino la opción de la auto-recreación propia en la interacción con ese otro. O más aún: *la tolerancia frente al otro es más apremiante porque la auto-recreación se ha vuelto una opción inminente*. Al viejo tema del respeto por el otro se acopla, no sin conflicto, la nueva aventura de miramos con los ojos del otro. Y entrar en esa mirada del otro me hace a mí ser otro respecto de mí.

Si se concibe el vínculo con el otro en el marco de una comunidad de sujetos que se resignifican y permean en sus múltiples producciones de sentido, la transculturalidad adquiere implicaciones fuertes. La comprensión del otro produce en mí un desplazamiento de perspectiva. *El pluralismo deviene perspectivismo*. No es solo repetir la crítica al etnocentrismo y concederle al buen salvaje el derecho a vivir a su manera y adorar sus dioses. Más que respeto multicultural, autorecreación transcultural: regresar a nosotros después de habitar las miradas de otros, ponernos *experiencialmente* en perspectiva, pasar nuestro cuerpo por el cuerpo del Sur, del Norte, del Oriente, en fin, dejarnos atravesar por el vaivén de ojos y piernas que hoy se desplazan a velocidad desbocada de un extremo a otro del planeta, repueblan nuestro vecindario con expectativas de ser como nosotros, pero también lo inundan con toda la carga de una historia radicalmente distinta que se nos vuelve súbitamente próxima. Al decir holístico de Morris Berman, esto implica «un

cambio desde la noción freudiano-platónica de la cordura a la noción alquímica de ella: el ideal será una persona multifacética, de rasgos caleidoscópicos por así decir, que tenga una mayor fluidez de intereses, disposiciones nuevas de trabajo y vida, roles sexuales y sociales, y así sucesivamente» (Berman, p. 273).

En esta óptica, el sujeto sintetiza su propia historia con retazos de historias que provienen de otros confines biográficos y geográficos. Este cambio permitiría, a su vez, distinguir claramente entre lo *singular* y lo *particular* (lo singular como transfiguración específica o combinación singular, lo particular como atomización), y entre lo *sintético* y lo *totalizante* (lo primero como mezcla abierta, lo segundo como racionalización cerrada). En un pensamiento de la diferencia, *esta* diferencia en los conceptos no es banal. La idea que subyace es que para singularizarse en esta compenetración entre sensibilidades heterogéneas, el sujeto rompe la compulsión a la particularidad propia. El particularismo es incompatible con la disposición a experimentar dentro de la piel del otro, sobre todo cuando la «otredad del otro» se juega precisamente en su piel.

En este desplazamiento de perspectivas algo significativo resuena en el sujeto. Mi diferenciación respecto del otro queda transmutada en incesante diferenciación conmigo mismo. Pero no se trata tanto de dar la espalda a la propia historia como de abrirla al cruce con otras historias. La compenetración entre lenguas, formas de alimentarse y cuidarse el cuerpo, erotismo, en fin, en las vertiginosas migraciones que van de este a oeste y de sur a norte, en la ubicuidad del ojo de cualquiera que ve el mundo a través del monitor, y en la progresiva culturización del conflicto político tanto a escala nacional como internacional, late un reto común: *las síntesis transculturales no solo se convierten en una posibilidad para practicar el perspectivismo, sino en una necesidad de ser perspectivista para evitar paranoias de desidentidad*. La compenetración de perspectivas se desata en todas las direcciones y amenaza –o promete– metamorfosis inéditas. Son cada vez más pluridireccionales, intensivos y acelerados los desplazamientos geográficos de culturas enteras, mientras los *mass-media* las ponen a todas en la punta de nuestras narices.

Estas combinaciones retrotraen al ideal nietzscheano de diferenciación, la medalla cuyas dos caras son lo singular y lo plural. Pero de manera paradójica: lo singular es la mezcla, la diferenciación es la síntesis, incesante recomposición de aleaciones entre sensibilidades diversas dentro de mi propia combustión de perspectivas. La intensificación del sujeto va de la mano con la rarefacción requerida para sus desplazamientos: «El yo disuelto se abre a una serie de roles porque genera una intensidad que presupone la diferencia dentro de sí, lo desigual en sí, y que penetra a todos los otros, a través y dentro de los múltiples cuerpos. Siempre hay otro aliento en el mío,

otro pensamiento en el mío, otra posesión en lo que yo poseo, mil cosas y mil seres implicados en mis implicaciones» (Deleuze, p. 346).

La transculturización se hace promisoria precisamente por el perspectivismo que posibilita o precipita. Si la comunidad de voluntades de poder está signada por la permeabilidad recíproca y la compenetración en la producción de sentidos, un orden multicultural intensivo e hiperexpresivo, como el que nos toca vivir hacia el final del milenio, pareciera colocar la plasticidad en el altar de los valores donde antes yacía la tolerancia o el consenso. «Perspectivismo o aniquilación de la subjetividad», esta podría ser la consigna de la supervivencia en una comunidad atravesada por la multiplicidad de culturas, el (des)encuentro de imaginarios, el baile de las sensaciones. O el atrincheramiento en el particularismo o la creatividad de la mezcla. De este modo, el súbito estallido de cruces y el inédito desborde en los mestizajes sugieren una nueva utopía apolínea: las individuaciones se hacen tan frecuentes y familiares en un nuevo mundo perspectivista, que pulverizan el viejo estigma de la anomalía. La mirada queda finalmente liberada del prejuicio moral y del logos reductivo cuando viaja, una y otra vez, por tantas otras miradas.

Si la permeabilidad transcultural es suficientemente *profusa* y *profunda* para que la subjetividad pueda recrearse a través suyo, indica que algo significativo está ocurriendo. En parte caótico, en parte intraducible, en parte imprevisible y en parte también travestido. Proliferación de expresiones neopaganas (mezcladas con comuniones cibernéticas, epifanías en imágenes virtuales y voces gregorianas sintetizadas), cultores de música de fusión hindú-jazz o huaino-rock o afro-blues, subculturas urbanas que mezclan el panteísmo con la revolución o el apocalipsis con la alucinación del último reventón, conexión a primera vista –en Internet– entre un coleccionista de desnudos de Madonna y un voyeurista de monitor, en fin, recomposición vertiginosa de lazos sociales y orgasmos comunicacionales. ¿Se insinúa, acaso, en este torrente de precarios encuentros, una voluntad colectiva, aunque dispersa, que busca liberar pulsiones expansivas en las mutaciones de la contingencia? A medida que se diversifica el menú de la mezcla, se intensifica su frecuencia, se singularizan sus contenidos y se hacen más recurrentes: ¿No crece también la ilusión de autorecreación a la vuelta de la esquina, sincronía fugaz de la mezcla entre dos voluntades que se descubren en una reunión esotérica o en el monitor de la computadora, intensidades grupales acuñadas en el instante, compenetraciones periféricas que no pueden ser mensuradas desde ningún lugar central, permeabilidades provisorias de las que nadie regresa incólume a su casa, en fin, voluntad de autoproducirse en otra inflexión del eterno retorno, allí donde los gustos son más cambiantes, las perspectivas más caprichosas y los dioses más mortales?

Entre la *ratio* y la singularidad

Una vez más lo inédito llega bajo la forma de la paradoja: *masificación de la opción por singularizar*. A diferencia de los modernismos decimonónicos o de las vanguardias estéticas de la primera mitad de este siglo (piénsese en la filosofía de la nueva música de Adorno como reflexión paradigmática), la nueva singularización no constituye el hermetismo exquisito contra la sensibilidad gregaria, sino la disolución de lo gregario por la fuerza centrífuga de su dispersión. Tal vez ya no pueda pensarse la diferenciación como una anomalía en un mapa marcado por la uniformidad fetichista, porque hasta la uniformidad puede quedar signada como una opción entre otras en el mapa de las volátiles aleaciones. En una contingencia que ya no se percibe desembocando en la eternidad, sino que desata en su seno una multitud sincrónica de síntesis singulares, pierde sentido la oposición entre masividad y diferencia. No porque la cultura de la disrupción se haga masiva sino porque la masa misma se torna discontinua. En el sentido que lo plantea Vattimo, la subjetividad encontraría su potencial liberador en este caos confuso-pero-esperanzador de las diferenciaciones. Y esta «liberación de las diferencias coincide con la irrupción de identidades que habían permanecido periféricas, es decir, con la irrupción de «dialectos» étnicos, sexuales, religiosos o culturales que empiezan a hablar por y de sí mismos» (Arditi, incluido en este volumen, p. 100). La diferencia tal vez descienda violentamente desde la comarca exclusiva de los intempestivos, para formar parte de un orden simbólico poroso que por todos lados –aunque de maneras diferenciadas– se mastica, se oye y se viste.

No pretendo minimizar el peso vigente de la *ratio* como valor de cambio universal en un mundo unificado por la productividad moderna[2], ni soslayar la amenaza que los fundamentalismos culturales le plantea a los valores de diversidad y tolerancia. Pero la existencia de la *ratio* como moneda internalizada por una proporción creciente de la población global no pareciera impedir, simultáneamente, la tendencia cultural hacia las antípodas: explosión centrífuga de muchas monedas en el imaginario trasnacionalizado, combinaciones incontables que no responden a un cálculo meramente racional sino que imbrican emociones, sensaciones e incluso deseconomías.

Walter Benjamin sugería que existe un sano narcisismo que hace de antídoto a la razón instrumental, pero no pensaba este narcisismo en el registro de la diferenciación, y menos de la proliferación de sensibilidades, sino más cerca de lo que Daniel Bell describió como contradicción cultural del capitalismo: un sujeto proclive a la satisfacción hedonista en tensión con la racionalidad acumulativa-productiva que desde Max Weber se ha considerado resorte del capitalismo. Hoy día la «desmonopolización» de la *ratio* sobre el

campo de la subjetividad viene pensada con otras consideraciones: ¿Cómo convive la difusión progresiva de la racionalidad productiva moderna con la mezcla creciente de lenguajes y sensibilidades culturales? Ya no se trata de atribuirle a esta mezcla espuria epítetos como «atavismo premoderno» o «traba al desarrollo» de la racionalidad del *homo economicus*. Tampoco tiene mucho sentido la tentación apocalíptica de afirmar, sin más trámite, que asistimos a la liquidación de las diferencias por su incorporación total en la circulación mercantil y en el fetichismo de la razón instrumental. Ni tiene sentido, en el otro extremo, la tentación acrítica de celebrar el caleidoscopio global como si en él los conflictos no fuesen más que ejercicios agonísticos para embellecer singularidades, desconociendo que en la heterogeneidad se dan todavía, y con mucha fuerza, relaciones de dominio y colonización culturales. ¿Dónde ubicar, pues, el perspectivismo? Por último, un escenario en que se abren tantas posibilidades de singularización y de síntesis suscita incertidumbres: ¿Cuál es el límite de escala en esta dinámica de autoproducción, hasta dónde existe agregación de combinaciones, dónde se ubican los puentes sobre los cuales puede construirse un *imaginario común comunicativo* entre miles de síntesis neotribales?

Hoy más que nunca hay condiciones subjetivas y objetivas para afirmar la diferencia. Pero también, más que nunca, hay irracionalidad en el consumo, miseria evitable, injusticia social, violencia en las ciudades y entre culturas. La pluralidad tiene doble cara. La inestabilidad de referentes no es garantía de un mayor pluralismo. En un trabajo recién citado, Arditi muestra que la disolución de identidades perdurables y la multiplicación de referentes valóricos no conllevan necesariamente a un desenlace liberador. Entre los posibles efectos podrán encontrarse tanto la rigidización de fronteras (desenlace reactivo), la disminución del compromiso social (desenlace pasivo), la atomización en referentes grupales de tono particularista, y salidas intermedias entre la mayor tolerancia y nuevas formas de regulación del conflicto. No asistimos a un *happy end* sino a la historia en su desarrollo de dulce y agraz.

Nunca tuvo tanto poder de reproducción global la *ratio*, inscrita en las comunicaciones, en el consumo, en la política y en la economía abierta. Nunca, tampoco, existió tanta mezcla. Nueva York no es solo la capital de las finanzas sino también la torre de Babel, la imagen condensada del mundo en que conviven la diversidad y la exclusión, la explosión y la implosión de las culturas, la diversidad de formas y la unificación por el dinero. A la fuerza centrípeta del *shopping mall* y las migraciones modernas, se complementa la fuerza centrífuga de los cruces estéticos y de la transculturación. La obsolescencia acelerada forma parte tanto de la exacerbación de la *ratio* mercantil, como del descentramiento de esa misma *ratio* por efecto de las meta-

tamorfosis de la cultura y la caducidad de imágenes que proveen los *mass media*. «Pasar de moda» habla del tremendo dominio de la moda, pero también de su imposibilidad para perpetuarse o imponerse de manera homogénea. La masificación de la posibilidad de afirmar la diferencia: ¿es el final de la diferencia, o el final de la masificación?

No hay fenómeno relevante hoy que no se preste a este tipo de ambigüedad en la interpretación. Desde el atrincheramiento moral hasta la pérdida de referentes estables; y desde la desintegración de los miserables hasta el escepticismo de los contraculturales, el perspectivismo no es ya una lectura del mundo sino que palpita tras los propios fenómenos que desfilan ante nuestra mirada. Hay un perspectivismo en los excluidos, que tienen que reconstruir día a día sus estrategias de supervivencia para alcanzar el umbral mínimo de reproducción. Hay un perspectivismo inevitable en los marginales de la ciudad, porque la desintegración valórica los obliga a reinventar otra mirada cada vez que tienen algo que decir. Hay un perspectivismo en la resistencia, porque la mera contestación del orden obliga a movilizar propuestas alternativas de interpretación si se aspira a algún grado de interlocución. En la negatividad y en la resistencia, en los mestizajes de alta velocidad, en los desequilibrios financieros, en las estrategias de desarrollo, en la irrupción de la periferia en el centro y la dispersión del centro en la periferia, en fin, en el arbitraje de nuevos conflictos, no queda otra posibilidad que ejercer la reinterpretación incesante, apelar a nuevas formas de codificación y de deconstrucción.

Pero también crecen las salidas reductivas. A mayor porosidad para las metamorfosis y las nuevas interpretaciones, mayor exposición a la pérdida de sustancialidad, lo que a su vez allana el terreno para la hegemonía de la razón formal. La *ratio* se relativiza con la proliferación de puntos de vista, pero se refuerza por la falta de un punto de vista suficientemente masivo y continuo para interpelarla. Cierto: más voces y más diversas pueblan los micrófonos de los *mass media*, y hay mayor gama en opciones de identificación a medida que se amplían las fuentes de emisión de mensaje (video, televisión por cable, redes interactivas). Pero al mismo tiempo es mayor la necesidad de una racionalidad instrumental para mantener los cables desenredados, asegurar la optimización del equilibrio en el caos de discursos que se cruzan, conjugar la racionalización de lo público con la privatización de los vínculos, archivar en los compartimentos precisos los múltiples actos de comunicación que se incorporan como flujos de capital simbólico adicional, en fin, compatibilizar la diferenciación con la racionalidad de mercado y con el mercado cultural.

Por cierto, hay mayor potencial autorecreador por vía del desarraigo cultural o del nomadismo mental («arraigo dinámico» del que habla Michel

Maffesoli). ¿Queda trascendida o meramente debilitada la necesidad de pertenencia? Atomismo y fragmentación en el sistema social, diversidad de los símbolos en la cultura. ¿Utopía llevada al plano de la sensibilidad, lejos del campo de la administración política y de la organización del trabajo? El paraíso reconquistado está en las antípodas de la imaginación utopizante de Moro o de Campanella: anarquía en los valores, y total asimetría en el acceso a los bienes socialmente producidos. ¿Qué racionalidad, si no es política, puede equilibrar la experiencia libertaria de la diferenciación personal con la superación de la pobreza? ¿Y desde qué racionalidad sustantiva exaltar la transfiguración singular y la permeabilidad entre nuevos códigos, sin dejar de regular contra la violencia, el abuso, la discriminación y la exclusión social? La política entra por la ventana.

El lugar preciso es un lugar movedizo

¿Cómo desarrollar el arte de la interpretación en este entramado de formas de racionalización y diferenciación? El intérprete tendrá que resistir la vía fácil del esteticismo de vitrina o de pantalla, incluso a riesgo de infelicidad. Pero no con el objeto de alimentar al personaje puramente crítico, llámese «lúcido contracultural» o «dialéctico negativo», sino por ir *más allá tanto de la crítica apocalíptica como de su integración indulgente al mercado de las diferencias.* Ni apocalíptico ni integrado, el perspectivista tiene que encontrar su espacio en otra lógica: hacer lo posible porque la singularización sea una experiencia de *apertura* entre distintas sensibilidades (aprovechando en esta dirección el destape comunicacional emergente y la compenetración transcultural); y hacer lo posible para que sean cada vez más los que puedan acceder a dicha experiencia, y con ello se pueda expandir, a lo ancho del tejido social, el valor positivo de la compenetración entre sensibilidades heterogéneas. El lugar preciso es un lugar movedizo.

La *vibración transcultural* constituye un juego de metamorfosis en el cual la transfiguración es siempre una afirmación, una fuga y una grieta. Pero en todo esto también puede prevalecer el lado siniestro del particularismo. A la porosidad estetizante se oponen las culturas-trincheras en distintos lugares y con relatos diversos. La culturización (y transculturización) del imaginario trae aparejada no solo una voluntad de individuación creativa, sino también pulsiones de muerte. Si durante la Guerra Fría o el Imperio de Occidente la negación del otro-distinto se vivió como problemática dual (capitalismo versus comunismo, Norte versus Sur, Este versus Oeste), hoy esta negación se dispersa en muchas direcciones *moleculares*. Si hasta hace poco las negaciones inter-bloques sometían a su vez a las culturas subordinadas al poder político de grandes potencias, hoy los conflictos se disgregan en

particularismos religiosos, localistas o regionalistas, pero tanto o más violentos. Viejas cuentas pendientes entre tribus o grupos territoriales renacen con inédita virulencia. El poder de destruir o jaquear la paz viene dado desde múltiples actores y con las razones más impensadas. La negación de la diferencia no emana solo desde los grandes poderes mundiales sino en una dinámica más descentrada pero no menos intimidante. Los conflictos étnico-regionales en muchas zonas del ex-mundo socialista son elocuentes, pero también lo son las xenofobias anti-turcos en Alemania, anti-árabes en Francia y anti-pakistaníes en Inglaterra.

La transculturización es promisoria en perspectivas, pero también nos expone al riesgo del particularismo. La individuación cultural va de la mano con la amenaza a los derechos más elementales de los individuos (no solo como ciudadanos, sino como seres vivos). Ya no es Schönberg afirmando la diferencia mediante la descomposición de una escala musical o de los cánones de la armonía en el pentagrama: es la vida cotidiana y la estabilidad de las fronteras lo que se pone sobre el tapete. A mayor torrente de interpretaciones que enfrenta un grupo fuera de su propio discurso, mayor tentación de atrincheramiento interno. Cuanto más se descentra el mundo, más también se diversifican las fuentes de agresión.

Esto le plantea el mayor problema ético al perspectivismo y a la voluntad de individuación. Si existe una tendencia fuerte a la diferenciación y recombinación de la sensibilidad, esta tendencia se manifiesta con la doble cara de la singularización afirmativa y la negación del otro. La pasión por la diversidad invita a establecer un acuerdo al que obligan ciertas reglas que puedan reconocerse como base mínima en la reciprocidad de compromisos. Sea por vía de la *razón comunicativa* a lo Habermas, de la institucionalidad democrática moderna, de la plena vigencia de los derechos humanos –incluidos los derechos económicos, sociales y culturales–, o una recombinación del patrimonio teórico y práctico acumulado en la convivencia en reciprocidad de derechos y compromisos.

Hay que recombinar la herencia del pluralismo, de la democracia y del sentido de justicia, incitar su eterno retorno en este orden de transculturización que toca vivir. Algo más que un consenso sobre mínimos y mucho menos que una ideología planetaria. El lugar preciso es un lugar movedizo.

Notas

1. Prefiero hablar aquí de *transcultural* y no de *intercultural* o *multicultural*, porque el énfasis está puesto menos en el efecto de agregación, diversificación o de mestizaje cultural, y más en el efecto de *desplazarse a sí mismo* a través del «culturalmente-otro».

2. Entiendo por *ratio* la razón restringida a cálculo e instrumentación, pero al mismo tiempo a la *manipulación* que un sujeto hace de otros por medio de esta reducción de la razón a sus funciones instrumentales y formales. Véase el concepto de *ratio* en Adorno/Horkheimer, y también en Vattimo.

Bibliografía

Adorno, Theodor y Max Horkheimer: *Dialéctica del Iluminismo* (trad. de H.A. Murena), Sur, Buenos Aires, 1969.

Arditi, Benjamin: «El reverso de la diferencia», incluido en este volumen.

Berman, Morris: *El reencantamiento del mundo* (trad. de Sally Bendresky y Francisco Huneeus), Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1987.

Deleuze, Gilles: *La logique du sens*, Minuit, París, 1969 [versión en español: *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1989].

Nietzsche, Friedrich: *Humano, demasiado humano* (trad. de Carlos Vergara), EDAF, Madrid, 1984.

Vattimo, Gianni: *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación* (trad. de Jorge Binagui), Península, Barcelona, 1989.

Visker, Rudi: «Transcultural Vibrations», Universidad Católica de Lovaina, 1993, mimeo.

Marta Lamas

La radicalización democrática feminista

A Chantal Mouffe

En este ensayo me concentro en el proceso de una tendencia del feminismo latinoamericano: la que pasa de la protesta rabiosa a una intervención cada vez más profesional en la política nacional[1]. Sé que al abordar esquemáticamente dicho proceso dejo fuera cuestiones importantes, sin embargo, considero relevante el análisis de ciertas experiencias vividas, relativas a la articulación de las aspiraciones políticas del movimiento con el desarrollo de un trabajo más público. Alentar un debate político siempre necesario es el espíritu que anima esta reflexión autocrítica.

De lo político a la política

En general, la tradición feminista vincula la *política* a un ejercicio del poder en cualquier ámbito, en el sentido que Chantal Mouffe señala como *político* a partir de una interesante reflexión sobre el trabajo clásico de Carl Schmitt: allí donde existe una relación de poder hay una relación política que puede potenciarse o interrumpirse. Pero al asociar así *política* con *poder*, muchas activistas desarrollan un cierto rechazo o desprecio por cualquier actividad que signifique gestión o negociación política. Al asumir esta idea totalizante de lo *político* (expresada en la reivindicación clásica del feminismo: «lo personal es político»), el movimiento ha relegado el desarrollo de la *política* como práctica y ha tenido problemas para insertarse en la dinámica política local.

Ambas concepciones –lo *político* como todo lo que se vincula al ejercicio del poder y la *política* como negociación y gestión– coexisten, se cruzan y entran en conflicto. En México, y en otros países latinoamericanos, el movimiento feminista ha dedicado muchos esfuerzos a impugnar y denunciar las acciones de gobierno y de partidos y menos a dialogar con las autoridades o a construir alianzas políticas. Apenas recientemente el movimiento se inserta en las dinámicas nacionales vía el ejercicio ciudadano de sus militantes y de su exigencia a participar en la formulación de políticas públicas.

La dinámica política del movimiento se caracteriza por la conjunción de por lo menos dos elementos. Por un lado el pensamiento *mujerista*, entendiendo por esto una concepción que esencializa el hecho de ser mujer, idealiza las condiciones «naturales» de las mujeres y mistifica las relaciones entre mujeres. Una típica actitud *mujerista* es hablar en nombre de las mujeres, como si estas tuvieran una posición uniforme en la sociedad. Por otro lado, en esta dinámica política confluye una política arraigada en la identidad en el sentido de que las feministas han construido su práctica política a partir de su identidad como mujeres, favoreciendo un discurso político ideológico cercano al esencialismo: las mujeres somos, las mujeres queremos, etc. Este discurso, que facilita un enganche identificatorio, dificulta la articulación con la política nacional.

Aunque en sus inicios[2] el movimiento feminista logró construir para sí una presencia en el espacio público, no pudo traducir sus propuestas al lenguaje de las transacciones políticas, ni volvió comprensible su discurso en otros sectores. Como la tesitura desde la cual las feministas planteaban sus demandas estaba hiperradicalizada, poco a poco el discurso del movimiento se tiñó de la lógica del todo o nada. Esto, junto con la negativa a aceptar formas políticas tradicionales, pues la lógica organizativa de los grupos feministas, en especial las cuestiones relativas al liderazgo y la representación, eran distintas de las asumidas por los demás actores políticos, encerraron a los grupos feministas en su utopía revolucionaria y los volvieron políticamente ineficaces.

El rechazo a concentrar en unas pocas la voz de todas se volvió un problema constante, muy significativo. Por un lado, la negativa a designar representantes enmascaró un afán competitivo, cargado de sentimientos negativos, y se convirtió en un freno del desarrollo político de algunas compañeras. Por el otro, la visibilidad adquirida por determinados grupos o por ciertas integrantes del movimiento generó malestar y animadversión. Los conflictos se exacerbaron al convertirse unas cuantas «caras públicas», en el lenguaje de los medios de comunicación, en «líderes» del movimiento. Irritó demasiado esta publicidad, impuesta por la lógica comunicativa de masas como «representación».

Al actuar a través de grupos identitarios y no establecer relaciones políticas con otras fuerzas, el movimiento se aisló y se excluyó a sí mismo de la *realpolitik*. Sin canales de comunicación más formales, las posturas del feminismo se ignoraron o fueron manipuladas por los medios de comunicación. Sin figuras visibles, se «invisibilizó» la actividad feminista en el ámbito nacional.

En muchos países, entre ellos México, el costo político de dirigir los esfuerzos a conseguir un espacio y un reconocimiento dentro de la izquierda fue alto. Las feministas se apartaron de procesos políticos más amplios, restringiendo su perspectiva global. Además, la ausencia de una cultura democrática interna en el manejo de los problemas surgidos por la multiplicidad de concepciones y niveles de conciencia que se expresaban desgastó a los grupos.

En este contexto, no solo los escollos derivados de las propias demandas feministas, en especial la de aborto, obstaculizaron un desarrollo político, con consensos y estrategias unitarias de acción; el movimiento también debió lidiar con la inmadurez política de sus militantes, y con sus conflictos afectivos. Es sabido que mucha de la dinámica de la acción colectiva tiene incentivos y necesidades psicológicas. Desde cierta postura radicalizada del feminismo «luchar» fue un fin en sí mismo, haciendo a un lado el resultado de la lucha. Así, un sinnúmero de activistas se intoxicaron con su propio radicalismo y dedicación, felices por las horas sacrificadas a la militancia, embriagadas con «identidad» y sin gran interés por incidir en la vida pública del país. La ideología *mujerista*, la visceralidad y las dinámicas de encapsulamiento (con sus grupos de iniciadas), no obstante su singular ineficacia, gratifican en el plano personal. De allí la persistencia inquietante de muchas feministas en la doble vertiente del ensimismamiento identitario: victimista y narcisista.

Además, al no conseguir la participación política en el plano nacional, a los grupos feministas los afectó el cruce subterráneo de vinculaciones o agravios íntimos que, en la marginalidad política intensificaron reacciones aparentemente irracionales, y fue casi insuperable la dificultad para establecer relaciones políticas no personalizadas.

El *mujerismo*, clave en la resistencia para aceptar liderazgos, hizo de la representatividad un problema crónico. ¿Si todas somos iguales, cómo «distinguir» a una como líder? Según Celia Amorós (1987) el conflicto ontológico de la mujer para alcanzar su calidad de sujeto y de ciudadana radica en que en el espacio público los sujetos del contrato social[3] se encuentran como iguales; las mujeres, relegadas al espacio privado, quedan excluidas. Como en el espacio privado no hay poder ni jerarquía que repartir, se convierte en un espacio de lo indiscernible, donde las mujeres se vuelven, en palabras de

Amorós, *idénticas*, o sea, sustituibles por otra que cumpla esa función femenina. Esta vivencia de las mujeres como *idénticas* obstaculiza el diferenciarse entre sí, el reconocer jerarquías. Además, debido a la forma de vinculación de las mujeres con el mundo –el amor como vía de significación, el *ser para los otros*– las feministas desarrollan una lógica amorosa –*todas nos queremos, todas somos iguales*– que no les ha permitido aceptar conflictos y diferencias. Para que las mujeres emerjan como sujetos políticos plenos, como ciudadanas, es preciso desmontar este entretejido de autocomplacencia y, como señala Amorós, dejar de ser *idénticas*.

Al intensificarse estos conflictos, la primera etapa del resurgimiento feminista, que vio florecer a distintos grupos y proyectos, cerró su ciclo. Vinieron tiempos de balance interno y de reflujo, así como del surgimiento del movimiento popular de mujeres.

En los años 80, el rango de la actividad feminista pasó de los pequeños grupos de autoconciencia a modelos nuevos de militancia comprometida, especialmente el de participar como asalariadas en grupos constituidos como asociaciones civiles. Varias feministas, después de enfrentar las estrecheces de la supervivencia, se constituyeron en dichas asociaciones (también denominadas organizaciones no gubernamentales, ONGs), y solicitaron donaciones y apoyo de agencias internacionales. A diferencia del financiamiento que se obtuvo en otros países latinoamericanos –por ejemplo, en Perú al grupo Flora Tristán y en Chile La Morada– en México los fondos recibidos no fueron otorgados para desarrollar una infraestructura feminista, sino para proyectos relativos a la pobreza que implicaban un apoyo directo a mujeres de sectores populares. Esto configuró un estilo de trabajo que las mexicanas llamaron «feminismo popular», y que favoreció el crecimiento de las bases del movimiento amplio de mujeres[4].

También distintas orientaciones políticas consolidaron la formación de redes temáticas, que funcionaron como estructuras de comunicación, enlace y coordinación. Una función importante de estas *redes de coordinación* fue impulsar la creación de una conciencia de vinculación nacional a lo largo y ancho de los países. Las *redes* propiciaron encuentros en otras regiones y diálogos o enlaces muy significativos con interlocutores externos, como las instituciones académicas, sectores gremiales y algunos funcionarios de la administración pública, sensibles a las demandas del movimiento popular de mujeres. El «feminismo popular» creció, tratando de no imponer una dirección a las acciones populares, pero sí de introducir la reflexión feminista, que simultáneamente empezó a sistematizarse en los recién creados programas de estudio en ámbitos académicos.

Además, al revaluar la izquierda el papel de la democracia representativa surgieron nuevas disposiciones en torno de la relación con la política tra-

dicional. A raíz de los conflictos sobre el respeto al ejercicio de la ciudadanía algunos grupos desarrollaron una reflexión sobre las diversas experiencias de indefensión ciudadana ante el poder estatal y sus varias vertientes: policial, judicial, burocrático, militar[5]. Se abrió una nueva dimensión en las conciencias ciudadanas y muchísimas feministas sintieron la urgencia de vías distintas para expresar su inconformidad. Esto no quita que muchas otras ni tomaron en cuenta los procesos locales, pues en su visión del feminismo como opción «revolucionaria» la lucha por la democracia resultaba una cuestión reformista.

La necesidad de integrarse en la dinámica política de sus países condujo a varias feministas al examen severo de la idealización de su práctica política, que aunque se pretenda «diferente», frecuentemente se da de manera arbitraria y manipuladora, con un manejo negador y «victimizado» del poder[6]. Fue significativo el cambio de actitud de un sector del movimiento que asumió el pacto político como un mecanismo democrático responsable: se generaron nuevos estilos organizativos –integración a comisiones gubernamentales de trabajo, formación de instancias de consultoría a partidos, alianzas con funcionarias y políticas– y lentamente despuntó la conciencia de que la lucha contra las formas excluyentes de la reivindicación identitaria requiere otra forma de identificación –que podemos calificar como *ciudadana*– fiel al pluralismo y los valores democráticos.

La tentación de la política

Los procesos de democratización en varios países de la región hicieron que un sector sustantivo del movimiento asumiera la necesidad de acciones y negociaciones puntuales, y esto fue modificando lentamente la concepción feminista de la política, especialmente en lo relativo a la relación con el Estado y los partidos políticos. Impulsar una concepción política más afinada requiere de un entendimiento fundamental: democracia significa negociar con los adversarios. Esa concepción no puede ser incorporada por mujeres que sacralizan su propia identidad: mujeres que se sienten víctimas totales o que se creen en lo fundamental más buenas, sensibles y honestas que los hombres. Estas víctimas y heroínas no consiguen establecer relaciones políticas entre sí y con otras personas. Así, al añejo problema/conflicto sobre el liderazgo y la representación, se enganchó el reto de la articulación con otros grupos políticos.

Estimular el reconocimiento de la diferencia y del conflicto en la práctica política del movimiento, reconocer el ejercicio del poder en su interior y admitirlo como recurso de transformación fueron los nuevos desafíos. Sin embargo, la persistencia en el imaginario colectivo del movimiento de ciertos mitos[7], manifestó el poder de la política identitaria.

¿Por qué tiene tal potencia movilizadora la identidad?; ¿por qué produce victimismo? Pietro Barcellona plantea que el «terreno de una recuperación de la subjetividad es la existencia del sufrimiento» (p. 151) y que el mecanismo que opera en la victimización es cobrar conciencia de sí a partir del dolor. Precisamente una de las características de la política de la identidad es que desarrolla una «conciencia dividida» (Bondi, p. 26) que incorpora, de un lado, el sentimiento de daño y victimización y, de otro, un sentimiento de identidad que deriva en *empowerment*[8] y crecimiento personal. De ahí se nutren numerosos movimientos sociales, que equiparan la opresión con el conocimiento auténtico y hasta con la virtud, y pretenden que el hecho de sufrir basta para impulsar una propuesta política.

La mancuerna victimización/identidad favoreció el reclamo feminista, pero frenó el desarrollo de una práctica política más amplia, necesaria para avanzar en espacios y demandas ciudadanas o en formas unitarias de organización. El igualitarismo militante del *mujerismo* paralizó una política eficaz y muchos pequeños grupos feministas acabaron volviéndose *ghettos* asfixiantes, donde la autocomplacencia frenaba la crítica y el desarrollo, y donde resultaba imposible reconocer diferencias para fijar una representación.

Así, quienes vivían el feminismo como un sitio de pertenencia identitaria muy arraigada se sintieron amenazadas y tomaron la crítica a la estructura del movimiento como ataque personal y como una especie de traición o desviación de la supuesta «esencia» feminista. Entonces se empezó a percibir a «las otras» como aquellas que negaban la identidad feminista propia, y la relación entre «nosotras» y «ellas» se convirtió en un antagonismo. A partir de allí, en el campo de las identificaciones colectivas se ahondaron las diferencias de las dos grandes tendencias (radicales y populares) y se configuró la contraposición entre las «feministas de la utopía» y «feministas de lo posible» (una expresión que surge durante el VI Encuentro Feminista en El Salvador 1993) que derivaría a la actual de «autónomas» e «institucionalizadas»[9].

Antes, el radicalismo feminista se tradujo en una oposición a cualquier acción conjunta con instancias gubernamentales; hoy, la aparición de nuevos contextos políticos, con amigos y aliados opositores por primera vez en el poder, enriquece y vuelve complejo el panorama. La lucha de grupos de oposición por llegar a ser gobierno da un giro a muchas aspiraciones feministas. Simultáneamente, grupos de activistas hartas de la mera expresión declarativa de los valores feministas, reconocen que el avance del movimiento pasa también por una mayor participación, y ocupan puestos en las estructuras partidarias y gubernamentales[10]. Además, las ideas sobre la participación ciudadana estimulan la necesidad de influir las políticas públicas, lo cual se expresa en diversas formas en torno a las demandas que cohesionan

al movimiento. Destaca en primer lugar, la experiencia del trabajo respecto a la violencia sexual, única exigencia «decente», retomada con respeto y beneplácito por todo el espectro político (la derecha incluida). En varios países esta lucha replantea las alianzas con mujeres en el gobierno y el aparato estatal, lo cual produce una valoración del pacto entre mujeres[11]. Algo queda claro: se requieren más mujeres en puestos políticos, y esto intensifica la lucha para corregir la carencia numérica existente, lo cual en varios países ha derivado en la instalación de cuotas para mujeres en los partidos y en el aparato del estado.

En una dimensión distinta se encuentra la lucha por la despenalización del aborto, que enfrenta un adversario común en toda la región: la Iglesia católica. Al reconocer en el aborto el punto límite de la autonomía de las mujeres, y al comprobar la resistencia de los partidos a enarbolar la demanda de cambio de ley, las feministas plantean nuevas formas de participación ciudadana en torno del tema. En México, luego de más de veinte años de exigir «aborto libre y gratuito» sin el menor resultado, un grupo modifica su discurso y demanda reformas a la ley, como una postura que exige coherencia democrática del Estado[12]. Dirigirse a la sociedad y a los tomadores de decisiones supone también una ruptura del modelo *mujerista*, y expresa la convicción de que el aborto es un problema de la sociedad.

Estos cambios son favorecidos por el clima internacional, con diversas actividades asociadas a las dos conferencias de Naciones Unidas, la de Población y Desarrollo (El Cairo 1994) y la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing 1995). Al sentirse parte de un movimiento mundial, varias integrantes de ONGs feministas comparten la estrategia de influir en el gobierno a través de una decidida participación en los escenarios políticos internacionales. Estas conferencias fueron muy útiles, porque demandas nacionalmente acalladas –como el aborto– se volvieron objetos discursivos en foros internacionales, y obligaron a los gobiernos a tomar una posición al respecto, además de generar debates locales (Lamas 1998).

La participación de parte sustantiva del movimiento en estos procesos también abrió un espacio para el diálogo y la negociación intergrupal, además de que con la asistencia a dichas conferencias se ganó experiencia para cabildear e influir, y se generó conciencia sobre los alcances del feminismo internacional. Al margen de otras consideraciones, el debate en torno de estas conferencias de Naciones Unidas legitima en la esfera pública nacional la visión que sitúa al discurso feminista como *perspectiva de género*[13]. Es elocuente que el Vaticano se haya pronunciado en contra del término *género*, y haya presionado en ambas conferencias para su eliminación, pues el *género* constituye una forma de comprender las relaciones entre los sexos y plantea una manera moderna de comprender la igualdad.

Se perfila entonces una reorientación «hacia afuera» del activismo. Muchas feministas se incorporan a organizaciones civiles mixtas con reivindicaciones ciudadanas, y se reactiva un sector del movimiento, insertándose en dinámicas políticas nacionales. Esto, en México, se da claramente en relación al zapatismo, donde organizaciones de mujeres y feministas que coinciden en su apoyo al EZLN forman una organización solidaria: la Convención Nacional de Mujeres.

Pero no hay que creer que la influencia feminista en el zapatismo se da solo por las feministas. Eso sería tanto como confundir el feminismo espontáneo de las mujeres que cobran conciencia de su situación con el conocimiento intelectualizado del feminismo organizado. Tener conciencia feminista no es saber intelectualmente de feminismo, sino comprender que es injusto estar subordinada por ser mujer. La notable concientización feminista de muchas indígenas vinculadas con el zapatismo habla de varias cuestiones. Por un lado, de que la reflexión que muchas mujeres hacen de sus propias condiciones encontró un terreno fértil en discurso igualitario del zapatismo (Rovira); por otro, de que también ocurrió un proceso de «contagio social» (Monsiváis) y ahí jugaron un papel importante la cantidad y diversidad de mujeres con una visión no tradicional de la mujer que se han acercado al zapatismo (mujeres de la sociedad civil, campesinas de comarcas lejanas, indígenas de otros estados, militantes políticas, feministas, ecologistas, académicas y muchas extranjeras de los medios de comunicación). Indudablemente el trabajo comprometido de algunas feministas logra introducir aspectos importantes del debate de género dentro de la discusión con el EZLN y sus asesores[14].

Mientras tanto, en la escena nacional, y ante la enorme brecha entre gran participación y representación incipiente, muchas feministas toman conciencia de la paradoja de la falta de reconocimiento de sus liderazgos y plantean la creación de distintas instancias estatales. En México es muy tardía la instalación de una oficina especializada: apenas en 1996 el gobierno da a conocer su proyecto de creación del Programa Nacional de la Mujer. Conocidas feministas aceptan participar y se habla de esas designaciones como un logro del movimiento. Este cambio es muy positivo, al reivindicar como mérito colectivo lo que antes se hubiera interpretado como cooptación individual.

Por eso quizá la voluntad feminista de hacer política, que articula de otra manera la acción ciudadana antisexista, sea el cambio más notable a finales de los 90. Cantidad de activistas se esfuerzan por conciliar sus motivaciones privadas con las necesidades públicas y se proponen adquirir capacidades políticas básicas y desarrollar una práctica menos endogámica. Pero la creciente especialización y profesionalización también introduce elementos de competencia antes insospechados: se oyen críticas al elitismo, a los privile-

gios universitarios y vuelven a aparecer expresiones populistas y antiintelectuales.

Sin embargo, la necesidad de hacer política también pone límites al desborde de subjetividades que caracteriza al activismo feminista. Por eso, aunque son frecuentes los comentarios nostálgicos por las reuniones con «espacio para las cuestiones personales», comienza a ser un tema de reflexión informal el impacto de las emociones en el quehacer público. Los cambios hacia formas políticas menos personalizadas todavía producen rechazo, pero por primera vez en muchos años al lema «lo personal es político» lo acompaña la prevención: «pero también lo personal puede ser patológico».

Actualmente la mayoría de los grupos en el movimiento han cristalizado su presencia en tres expresiones: la profesionalización, mediante financiamiento, de grupos institucionalizados que abordan temas específicos (salud, educación, violencia), con cabildeo político de demandas; la legitimación –académica y política– de la *perspectiva de género*, con la proliferación de programas de estudio, cursos, coloquios, publicaciones, foros e investigaciones; y la consolidación, en el ámbito público, de un discurso *mujerista* que recoge, a pesar de todo, muchas preocupaciones y aspiraciones feministas.

Pese a que en México el gran éxito del feminismo es precisamente este discurso, que impulsa la exigencia de derechos por parte de las mujeres comunes y corrientes, las feministas todavía no figuran como interlocutoras de peso en el mundo de la política. Esto se relaciona con varias cuestiones. Por un lado, tiene que ver con la ausencia de fuerza organizada del feminismo, carencia que lo vuelve poco interesante para los partidos. Por el otro, su debilidad también tiene que ver con que a pesar de que muchas personas y organizaciones políticas incorporan las tesis del feminismo, no aceptan a un movimiento que está identificado públicamente con el aborto y el lesbianismo. Ver a las feministas con el cliché de abortistas o lesbianas no trae oleadas de seguidoras. Aborto y lesbianismo (que trastocan el paradigma vigente de «normalidad» y de «naturalidad» de lo que es una mujer) atentan contra dogmas de la Iglesia católica, arraigados en la sociedad. Por ello, quienes conceden legitimidad a estas demandas en privado, no están dispuestos a hacerlo en público. De ahí que la defensa de los derechos sexuales y reproductivos asumida por el movimiento feminista dificulte su aceptación en la política nacional, además de que ningún partido asume como legítimas estas demandas feministas, pues no desea enemistarse con la Iglesia católica.

La rearticulación política del movimiento

Este rápido sobrevuelo ofrece elementos para comprender al *mujerismo* como un elemento interno que ha frenado el desarrollo político del movimiento y

que ha marcado la división entre algunas de sus tendencias. Por eso, tal vez la principal lección que ha aprendido una tendencia del movimiento feminista es la inexistencia de la unidad natural de las mujeres; la unidad tiene que ser construida políticamente. Esto ha erosionado en algunos grupos el pensamiento *mujerista*, y, a su vez, ha revalorizado la relación con las demás fuerzas políticas. Cada vez hay más feministas trabajando de cara a la sociedad, estableciendo alianzas y decididas a *ganar espacios*. Además de pretender influir en coyunturas electorales, es evidente el extraordinario interés de cada vez más feministas por construir una agenda común. Esto no elimina la existencia de feministas ilusionadas con la reivindicación de la igualdad o seducidas con la glorificación de la diferencia que desarrollan un activismo extremo; para ellas es menos importante obtener un logro político que compartir la sensación de pertenencia, comunicar al mundo sus creencias y disfrutar el placer indudable de la relación grupal.

Algo impresionante es cómo han aumentado las dificultades de relación entre distintas tendencias. Mientras unas ya saben que la política como purismo o autonomía a ultranza no permite construir relaciones democráticas, otras todavía se problematizan muy intensamente por la participación en la política tradicional. Estas organizaciones feministas han cambiado su antiguo miedo a la cooptación por el gobierno por el nuevo temor a la mediatización de los grupos que buscan institucionalizarse. Ante la contraposición entre radicalismo y reformismo, la antigua reivindicación por la autonomía cobra hoy gran actualidad[15].

Unas tratan a la autonomía desde una perspectiva eminentemente separatista, manifestando su temor ante la posible «asimilación» o «desvirtuación» de las propuestas feministas; otras defienden una noción de autonomía política que integra la relación política con diversos interlocutores, privilegia las alianzas y pretende influir con eficacia política sin ceder en principios. En medio se encuentra una pluralidad de matices. Pero no precisar qué se entiende por autonomía o mezclar autonomía política con autonomía organizativa deriva en dinámicas de intolerancia. Esto arroja un saldo más bien escaso en cuanto a la posibilidad de diálogo interno y a la formación de instancias de acción unitarias.

Además, esta contraposición refleja la distinción que hace Mouffe de las concepciones de *lo político y la política*: unas, las «puras» y «duras», interpretan el feminismo como el arma para enfrentar lo *político*, por lo cual la intervención pública se ve como una amenaza que neutralizaría la «esencia» radical de las demandas feministas. Resentimientos y paranoias se entrecruzan en torno a una opción que les parece despreciable: la *negociación política*, vivida con su doble connotación de traición y transa con el «sistema». Además, el reformismo empaña el heroísmo de la militancia revolucionaria.

Por su parte, las convencidas de que hay que actuar en política se pronuncian por la idea de *la política* como negociación de los conflictos. Pero así ya no idealicen la política feminista al reorientar su radicalismo o su nostalgia revolucionaria hacia las prácticas democráticas, tampoco están exentas de conflictos. Muchas siguen atrapadas en rivalidades absurdas, pues la lógica identitaria confronta a compañeras con múltiples coincidencias políticas solo porque pertenecen a redes o instancias distintas. Esos tropiezos, consecuencia de «la política de la identidad» que favorece que en los grupos se encaucen inquietudes políticas y vitales sin la necesaria separación entre hacer y ser (Bondi), producen dislocaciones discursivas, falsas oposiciones y confrontaciones personalizadas.

Además, se vive una situación paradójica: aunque las activistas y simpatizantes del movimiento persisten en un discurso victimista irritante, no se escucha la voz de las víctimas. En especial, es grave constatar que no hay mujeres comunes y corrientes, o sea, mujeres no feministas, debatiendo en torno a lo que significa, práctica y políticamente, el sexismo. Esto es especialmente preocupante en cuestiones que las afectan brutalmente, como la penalización del aborto. Los millones de mujeres que en América Latina recurren al aborto clandestino no expresan públicamente su rechazo a la criminal penalización, ni a la ciega condena del Vaticano. Tampoco el movimiento ha logrado coordinar un trabajo en torno a esta crucial demanda. Basta con recordar que la Campaña Latinoamericana por la Despenalización del Aborto «28 de septiembre» (en la que participan los grupos feministas de la región) se creó hace apenas cuatro años.

Hoy, las reflexiones políticas de las feministas se centran en la democracia, el respeto a la pluralidad y la libertad política, y rara vez se menciona los problemas de todo tipo derivados de la diferencia sexual. Las preocupaciones que definen los parámetros de la lucha ciudadana por la justicia social olvidan al cuerpo. Como la exigencia democrática no incorpora las implicaciones de la diferencia sexual, persiste el distinto impacto que tiene la reproducción (deseada y no deseada) en las vidas de las mujeres. La crítica feminista subraya que reconocer la diferencia sexual en el terreno sexual/reproductivo obliga a repensar los derechos democráticos.

Este es uno de los grandes desafíos del feminismo latinoamericano: tomar el cuerpo como espacio del ejercicio ciudadano y plantear los derechos sexuales y reproductivos como eje de lucha[16]. Negarles a las mujeres su condición de sujetos, capaces de decisión, vuelve a la sexualidad y reproducción femeninas temas de candentes batallas ideológicas que, hoy en día, se dan contra la jerarquía de la Iglesia católica y sus aliados, desde el *Opus Dei* hasta los empresarios locales. Es evidente que, en América Latina, para que las mujeres participen políticamente de manera más audaz y decidida re-

quieren reapropiarse de sus cuerpos. La filtración de las dimensiones políticas y filosóficas del feminismo en la vida cotidiana ha promovido una especie de capacitación emocional, política e intelectual que tiende a lograr una cierta autonomía.

Por eso, más allá de las unanimidades o discrepancias de siempre, o de las competencias absurdas dentro de una misma corriente política, o de las estériles discrepancias con las otras tendencias, los objetivos generales del movimiento son retomados silenciosamente a lo largo y a lo ancho del continente. Aunque todavía hay activistas refugiadas en pequeños grupos sectarios, y aunque también las integrantes de organizaciones civiles exitosas tienen actitudes *mujeristas* e identitarias, el impacto político del movimiento es visible en la vida de muchísimas mujeres. Pero si bien hay conciencia de que para ejercer la ciudadanía se necesita asumir el control del propio cuerpo, las dificultades para la construcción de una nueva configuración política son de una dimensión distinta.

John Keane plantea que «la decisiva cuestión que afrontan todos los demócratas al final del siglo XX» es algo básico, a saber, «cómo establecer la compleja estrategia de una reforma creativa y una planificación guiada por la acción estatal, y una innovación desde abajo a través de iniciativas sociales radicales que expandan e igualen las libertades civiles». Entender el ejercicio de la ciudadanía como un compromiso colectivo de los ciudadanos en la resolución de sus asuntos y los de su entorno enriquece la caracterización tradicional y propicia una concepción moderna: ciudadanía como la capacidad de autodeterminación de los agentes del desarrollo (Camou). Redefinir las fronteras de la acción ciudadana y desarrollar políticas públicas (reformas y planificación) supone un desafío interesante para las feministas: mejorar su posición en el orden político existente al mismo tiempo que pretenden transformar ese orden. Ahora bien, aunque urge crear procesos de unificación y lograr objetivos para el conjunto de la sociedad que propicien un ejercicio ciudadano susceptible de alterar la balanza del poder institucional, se requiere trabajar con algo fundamental que sostiene la política: la subjetividad.

Armar una propuesta colectiva que reconozca las identidades particulares y que sea capaz de rebasarlas en una aspiración más amplia es tarea del proyecto democrático. Para abordarla bien se requiere comprender cómo el proceso de socialización y de introyección imaginaria de lo cultural es determinante en la constitución de algunas identidades políticas. Crecientemente más y más feministas empiezan a cuestionar principios identitarios excluyentes, deseando avanzar en una *praxis* colectiva distinta que produzca otras subjetividades, menos egoístas y centradas en sí mismas, más solidarias y altruistas.

Tejer nuevos vínculos sociales, reparar el tejido social con un sentido distinto, no corporativista, requiere una construcción diferente de un «nosotras», que resuelva de manera productiva la confrontación con el «ellas» y el «ellos». Este desafío, que refleja la tensión entre el reconocimiento de la diversidad y su superación en una acción ciudadana más amplia, se ha vuelto apremiante.

En ese sentido, es imprescindible que el movimiento feminista consiga reconceptualizar su práctica política caracterizando la identidad no como esencia irreductible sino como posición que asumimos o que se nos asigna. Hacerlo implica cambiar la pregunta «¿quién soy yo?», presente en algunas reivindicaciones de diversidad, por «¿dónde estoy?». Enfocar el lugar permite ver a las otras personas junto a mí. El énfasis en el *dónde* –en la posición– facilita el pensar de manera distinta cuestiones sobre la identidad (Bondi). Por ejemplo, pensar en la ubicación alienta una preocupación sobre las relaciones entre diversos tipos de identidades, y por lo tanto, sobre el desarrollo de una política basada en afinidades y coaliciones.

Ahora bien, la apuesta por una política distinta implica algo más que impulsar los temas, demandas y cuestionamientos relativos a la diferencia sexual: es aceptar en el seno del quehacer político, en las organizaciones mismas, a la propia diferencia sexual. Si en verdad se está contra el esencialismo, si se considera que importa el pensamiento y el compromiso, entonces es hora de exigir coherencia. Modificar el reparto de tareas, de tiempos, de asignaciones sociales, *reconociendo* la diferencia sexual y el género, no es pensar solo en las mujeres, o dirigirse solo a ellas: es pensar en cada circunstancia, en cada situación, qué ocurre con los hombres y qué con las mujeres.

Asumirse como sujetos políticos republicanos y democráticos, no victimizadas ni sometidas, ha llevado a muchas feministas a un proceso de inclusión, no solo discursiva, sino concreta, física, de los hombres. Una organización mixta introduce un vuelco en la concepción tradicional del movimiento feminista y es una opción riesgosa, sobre todo hoy, cuando grandes sectores de mujeres que padecen el machismo se han decidido a actuar, y descubren las mieles del *mujerismo*. Quienes recién se asumen como *mujeres* (políticamente hablando) desconocen las limitaciones de una política arraigada en la identidad, y se ilusionan con el discurso *mujerista* e identitario. Sin embargo, conformar una fuerza política de *personas* feministas (mujeres u hombres) es una posibilidad ante el riesgo de que, una vez más, el feminismo invierta sus energías «dentro» del movimiento, con poco impacto hacia afuera[17].

Lentamente el movimiento acepta la idea misma de diversidad en su seno y comprende que el hecho de que existan distintas tendencias y posiciones diferentes lo vigoriza. El feminismo, en una sociedad machista, es

por naturaleza radical. Por eso todas las distintas perspectivas estratégicas –de las negociadoras a las intransigentes– confluyen en una misma dirección: lograr que la diferencia sexual no se traduzca en desigualdad. El dilema es: ¿de qué forma el movimiento feminista asegura cierta coordinación básica entre sus diferentes tendencias? Aunque una verdadera coordinación social democrática requiere muchas cosas, entre ellas, una reforma del Estado que reconozca a nuevos actores políticos (Lechner), el problema inmediato radica en cómo accionar cuando el movimiento está en un creciente proceso de diversificación y sectorialización. Algo básico es recuperar lo público como un asunto que concierne a todo el movimiento. Si esto ocurre, como parecen expresarlo ciertos signos alentadores, las reivindicaciones *mujeristas* serán desplazadas lentamente y sustituidas por otras más acordes al anhelo democrático. Pasar a una política propositiva es mucho más que cuestionar los silencios de los actuales monopolios partidarios sobre temas vitales para millones de personas; es renovar los sistemas de intermediación, representación y participación ciudadana para verdaderamente transformar el Estado, con, en palabras de una feminista chilena radicada en México, «un equilibrio entre la ética y la negociación» (Tarrés). A eso apunta, precisamente, la radicalización democrática del feminismo latinoamericano.

Notas

1. Como he sido activista de lo que voy a analizar, reconozco de antemano el riesgo de parcialidad en esta reflexión.
2. Me refiero aquí no al surgimiento feminista que ocurrió a finales del XIX o principios del XX, sino al resurgimiento que se da en América Latina en los años 70.
3. Pateman plantea que bajo el contrato social subyace un contrato previo, el *contrato sexual*.
4. Esta tendencia del feminismo «popular», a la que se le puso el mote de «populárica», estuvo constituida principalmente por feministas socialistas, mujeres cristianas y ex-militantes de partidos de izquierda (ver VVAA).
5. La penalización del aborto es otra experiencia más de la arbitrariedad del Estado, solo que el discurso radicalizado del feminismo mexicano no lo formula claramente así, ni de manera tal que se pueda colocar en la agenda política de los partidos y en la agenda pública del gobierno.
6. Los estragos del *mujerismo* y la política identitaria requieren un análisis sobre la relación entre la inmadurez política y la subjetividad que rebasa esta reflexión.
7. Durante el IV Encuentro Feminista Latinoamericano, que se llevó a cabo en Taxco (México) en 1987, un grupo de feministas históricas planteó la existencia de diez mitos, que se entrelazan y se retroalimentan entre sí, configurando un pensamiento que genera una práctica política vulnerable e ineficaz. Estos mitos, que expresaban el tono general de la política feminista en la región, eran: 1) A las feministas no nos interesa el poder; 2) Las feministas hacemos política de otra manera; 3) Todas las feministas somos iguales; 4) Existe una unidad natural por el solo hecho de ser mujeres; 5) El feminismo solo existe como una política de mujeres hacia mujeres; 6) El pequeño grupo es el movimiento; 7) Los espacios de mujeres garantizan

por sí solos un proceso positivo; 8) Porque yo mujer lo siento, vale; 9) Lo personal es automáticamente político; y 10) El consenso es democracia. El tiempo ha erosionado la vigencia de esos mitos, pero en ese momento dominaban el imaginario colectivo del movimiento y expresaban los supuestos de una política identitaria que, con su *mujerismo* en forma de igualitarismo militante, obstaculizó una política eficaz y volvió, a infinidad de grupos, guetos asfixiantes, donde la autocomplacencia frena la crítica y el desarrollo, y donde es imposible reconocer diferencias para fijar una representación (Birgin et al.).

8. Hay un debate sobre la traducción de este término. Algunas personas optan por «apoderamiento» (Venier). Otras utilizan el anglicismo «empoderamiento». Yo prefiero usar «potenciación».
9. Esas definiciones, impuestas por las autonombradas autónomas, son cuestionadas por las denominadas institucionalizadas, que argumentan, a su vez, que «institucionalizarse» no implica perder autonomía. Además, existe una tercera postura, autodenominada «ni las unas ni las otras» (Gargallo; Birgin).
10. En concreto, en la ciudad de México, con el triunfo de la oposición de izquierda, hay un reposicionamiento de las tareas feministas en este nuevo contexto político.
11. En México, un grupo de presión, el Grupo Plural, fue creado por feministas, diputadas, académicas y funcionarias para introducir una ley sobre delitos sexuales. La norma salió gracias a la alianza de las diputadas de todos los partidos.
12. El Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE) se forma en 1991, cuando la reforma al artículo 130 de la Constitución hecha por el gobierno de Carlos Salinas de Gortari le da presencia legal a la Iglesia católica. El GIRE se constituye como asociación civil sin fines de lucro en 1992.
13. Si bien *perspectiva de género* es el posicionamiento desde el cual se analiza lo social con conciencia de que «lo propio» de las mujeres y «lo propio» de los hombres son construcciones culturales, en varios ámbitos se la conceptualiza como la perspectiva que «incluye» a las mujeres. Sea en su acepción amplia o en la restringida, la perspectiva de género obliga a poner atención a muchas demandas feministas.
14. Aunque muchas participaron, hay que destacar el trabajo de Patria Jiménez y Eugenia Gutiérrez, así como el de Sara Lovera y Marcela Lagarde.
15. Los conflictos internos de la radicalización de las autónomas, que cuestionan «la tecnocratización y suavizamiento que ha atravesado al feminismo latinoamericano en la última década», está tratado en un artículo que ofrece un atisbo de los conflictos y las prácticas de las autodenominadas autónomas (Bedregal).
16. Estos derechos precisan de igualdad de acceso a una serie de servicios concernientes a la salud sexual y reproductiva: a la información sexual, a los anticonceptivos, a cuidados médicos económicamente accesibles y de calidad que, en el caso de las mujeres, por la diferencia sexual, implican la instauración del servicio de aborto despenalizado.
17. En México, esta es la apuesta de la nueva agrupación política feminista mixta llamada Diversa.

Bibliografía

Amorós, Celia: «Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación» en *Arbor*, 12/1987, Madrid.

Amorós, Celia: «Feminismo, igualdad y diferencia» en *Cuadernos del PUEG*, México, 1995.

Barcellona, Pietro: *El individualismo propietario*, Trotta, Madrid, 1996.

Bedregal, Ximena: «Ruptura de acuerdos de feministas autónomas» en *Triple jornada* Nº 3, 11/1998.

Birgin, Haydée et al.: «Del amor a la necesidad» en *fem.* Nº 60, 12/1987.

Birgin, Haydée: «Vivencias del encuentro de Chile: lo personal y lo político» en *Debate Feminista* Nº 15, 4/1997, pp. 349-355.

Bondi, Liz:: «Ubicar las políticas de la identidad» en *Debate Feminista* Nº 14, 10/1996, pp. 14-37.

Camou, Antonio: «¿Identidades a medida? (o de cómo entrar y salir de la modernidad por la puerta que más nos gusta)» en *Debate Feminista* Nº 14, 10/1996, México, pp. 38-51.

Cano, Gabriela: «Revolución, feminismo y ciudadanía en México (1915-1940)» en Françoise Thébaud (ed.): *Historia de las Mujeres. El siglo xx*, Taurus, Madrid, 1993.

Chapa, María Elena: «Por qué el 30% mínimo de las oportunidades políticas para las mujeres» en *Debate Feminista* Nº 14, 10/1996, México, pp. 411-420.

García, Amalia, Ifigenia Martínez y Nuria Fernández: «Las cuotas de las mujeres en el PRD: tres opiniones» en *Debate Feminista* Nº 3, 3/1991, México.

Gargallo, Francesca: «El feo encuentro de la necesidad» en *Debate Feminista* Nº 15, 4/1997, pp. 343-348.

Gelb, Joyce: «Feminismo y acción política» en Russell J. Dalton y Manfred Kuechler (comps.): *Los nuevos movimientos sociales*, Edicions Alfons El Magnánim, Valencia, 1992, pp. 193-217.

GIRE: «Por un cambio imprescindible» en *Debate Feminista* Nº 18, 10/1998, pp. 419-421.

Hirschman, Albert O.: *Interés privado y acción pública*, FCE, México, 1986

Keane, John: *Democracy and Civil Society*, Verso, Londres, 1988.

Lamas, Marta: «El movimiento feminista en la década de los ochenta» en Enrique de la Garza Toledo (comp.): *Crisis y sujetos sociales en México*, CIIH-UNAM / Porrúa, México, 1992a.

Lamas, Marta: «El feminismo mexicano y la lucha por legalizar el aborto» en *Política y Cultura* Nº 1, México, otoño de 1992b.

Lamas, Marta: «La lucha feminista ante el silencio de la izquierda» en *La Jornada Semanal*, Nueva Epoca, Nº 181, 22/11/1992c, pp 32-39.

Lamas, Marta: «El movimiento feminista en México. Una interpretación» en Magdalena León (ed.): *Mujeres y participación política: Avances y desafíos en América Latina*, Tercer Mundo, Bogotá, 1994.

Lamas, Marta: «Movimiento feminista y discurso político: los derechos sexuales y reproductivos en la construcción de una ciudadanía moderna» en Juan Guillermo Figueroa y Claudio Stern (comps.): *Avances en sexualidad y salud reproductiva*, Colmex, México, 1998.

Lamas, Marta, A. Martínez, María Luisa Tarrés y Esperanza Tuñón: «Encuentros y desencuentros: el Movimiento Amplio de Mujeres en México, 1970-1993», Fundación Ford, México, 1993, mimeo [una versión reducida fue publicada como «Building bridges: the Growth of Popular Feminism in Mexico» en Amrita Basu (ed.): *The Challenge of Local Feminisms. Women's Movements in Global Perspective*, Westview Press, Boulder, 1995.

Lechner, Norbert: «Tres formas de coordinación social. Un esquema» en *Debate Feminista* Nº19, 4/1999, pp. 143-163.

Llamas, María Victoria y Claudia Rodríguez Ferrando: *Claudia. Una liberación*, Plaza y Janés, México, 1998.

Monsiváis, Carlos: «Nueva salutación del optimista» en *fem.* Nº 9, 1978, pp. 17-19.

Mouffe, Chantal: «Feminismo, ciudadanía y política democrática radical» en *Debate Feminista* Nº 7, 3/1993.

Pateman, Carole: *The Sexual Contract* en Polity Press, Gran Bretaña, 1988.

Rovira, Guiomar: *Mujeres de maíz*, Era, México, 1997.

Tarrés, M.L.: «Hacia un equilibrio de la ética y la negociación» en *Debate Feminista* Nº 7, 3/1993.

Tuñón, Esperanza: *Mujeres en escena: de la tramoya al protagonismo (1982-1994)*, Porrúa/PUEG/ Ecosur, México, 1997.

Venier, Martha Elena: «Por qué apoderar» en *Debate Feminista* Nº 15, 4/1997, pp. 335-340.

VVAA: *Feminismo y sectores populares en América Latina*, Jornadas feministas realizadas en México D.F., noviembre de 1986, EMAS/ Cidhal/GEM/MAS/CEM/Covac/APIS, México, 1987.

Benjamín Arditi

El reverso de la diferencia

El pensamiento progresista contemporáneo se caracteriza, entre otras cosas, por un apoyo inquebrantable al derecho a ser diferente. El impulso inicial del compromiso con la diferencia –cuya expresión programática se conoce como «política de la identidad»– fue la defensa de grupos marginados o subordinados en virtud de su diferencia por el racismo, el sexismo, la homofobia y el clasismo dominantes y, a la vez, la conquista de un trato igualitario de esas diferencias dentro de la sociedad. La afirmación de la alteridad se vincula frecuentemente con una sociedad más tolerante, y la proliferación de diferencias se ve como una apertura hacia la emancipación. Pero el razonamiento político también debe contemplar el posible reverso de un particularismo a ultranza. Propugnar la diferencia puede fomentar un mundo más cosmopolita, pero también una mayor desorientación que podría contrarrestar la diversidad al reforzar las demandas de modelos de identidad más simples y más rígidos; la afirmación política de las identidades culturales puede aumentar la tolerancia y las articulaciones políticas entre los grupos, pero también puede endurecer las fronteras entre ellos; y así por el estilo. Al plantear estos asuntos mi intención no es cuestionar la legitimidad de la diferencia, o descartar los esfuerzos progresistas para afirmarla. Lo que se quiere explorar es más bien un conjunto de consecuencias menos auspiciosas –lo que aquí se denomina el reverso de la diferencia– que surge a la par con nuestra defensa y celebración de la particularidad.

¿Una sociedad posmoderna?

Un entusiasta defensor de la diferencia como Gianni Vattimo –entre otros– afirma que estamos viviendo en un nuevo tipo de sociedad, una *sociedad posmoderna* (en este volumen). Su contribución a este debate destaca el papel decisivo que jugaron los *mass-media* en una forma que contradice las opiniones expresadas por el pensamiento social crítico. Para Vattimo, los *mass-media* no «produjeron la homogeneización general de la sociedad que preveía Adorno ni la pesadilla totalitaria descrita por Orwell. «Lo que de hecho ha sucedido –dice– a pesar de cualquier esfuerzo por parte de los monopolios y las grandes centrales capitalistas, es más bien lo contrario, que la radio, la televisión y los periódicos se han convertido en componentes de una explosión y multiplicación generalizada de *Weltanschauungen*: de visiones del mundo». Un número creciente de dialectos periféricos «toman la palabra» a medida que las racionalidades locales (minorías étnicas, sexuales o culturales) comienzan a hablar por sí mismas y en nombre de ellas mismas. La comunicación generalizada vuelve más compleja y caótica a la sociedad, y la circulación de distintas imágenes del mundo desbarata la creencia en una realidad única o una sociedad transparente. Vattimo señala que estas imágenes del mundo no son simples interpretaciones de una «realidad» dada, sino que más bien constituyen la propia objetividad del mundo; en última instancia, como lo sospechaba Nietzsche, no hay hechos sino solo interpretaciones (en el sentido de que los hechos solo son concebibles a través de interpretaciones) y el mundo verdadero se convierte en fábula. Lo que llamamos «la realidad del mundo» es solo el «contexto» para una multiplicidad de fabulaciones. «Realidad, para nosotros –agrega– es más bien el resultado del entrecruzarse, del 'contaminarse' (en el sentido latino) de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí, o que, de cualquier manera, sin coordinación 'central' alguna, distribuyen los *media*» (en este vol., p. 19)[1].

Para Vattimo eso revela la dimensión liberadora de la experiencia contemporánea. Al menos potencialmente, porque a diferencia de Hegel o Marx, no piensa la idea de emancipación en términos de una liberación de la ideología o de una plena autoconciencia de «la estructura necesaria de lo real». En lugar de eso cree que nuestras posibilidades de emancipación radican en el «caos» relativo de un mundo multicultural. Su razonamiento es el siguiente. La liberación de las diferencias coincide con el ascenso o visibilidad creciente de identidades hasta ahora periféricas, es decir, con el surgimiento de «dialectos» étnicos, sexuales, religiosos o culturales que comienzan a hablar por y sobre sí mismos. A medida que esas identidades se expresan, también ponen en circulación sus propias imágenes del mundo. Ese proceso inicial de

identificación, añade Vattimo, está acompañado de un efecto simultáneo de *extrañamiento* resultante de la proliferación de imágenes del mundo: la vida en un mundo múltiple produce un efecto de desorientación porque la circulación de imágenes e información debilita el principio de realidad, de una realidad única. Pero al mismo tiempo cree que un mundo múltiple podría crear también una disposición favorable a la tolerancia, ya que hace que tomemos conciencia de la naturaleza histórica, contingente y limitada de todos los sistemas de valores y creencias, incluyendo los nuestros (ibíd, p. 21). Es a través de esa brecha que podría entrar la libertad. «Vivir en este mundo múltiple significa experimentar la libertad como oscilación continua entre la pertenencia y el extrañamiento» (p. 22).

Es así que Vattimo concibe el nexo entre la liberación de las diferencias y las oportunidades para la emancipación a través de la experiencia de la oscilación –más específicamente, a través de la continua oscilación del individuo entre la pertenencia (o identificación) y el extrañamiento (o desorientación)–. ¿Cómo vive la gente en este mundo «caótico» de oscilación que reconoce la ausencia de un terreno unificador para la existencia? Vattimo aborda este asunto a través de una frase de Nietzsche, donde en *La Gaya ciencia* dice que tenemos que seguir soñando a sabiendas de que se sueña: no hay una realidad estable, pero debemos actuar «como si» el mundo tuviera un cierto sentido o coherencia. Vattimo añade que esa es la esencia de la idea nietzscheana del «superhombre». Si bien está conciente de que no es fácil reconocer la oscilación como una experiencia liberadora, culpa de esto a la nostalgia de un terreno tranquilizador, es decir, a la añoranza de una realidad sólida y estable:

> Es una libertad problemática ésta, no solo porque tal efecto de los *media* no está garantizado; es solo una posibilidad que hay que apreciar y cultivar (los *media* siempre pueden ser la voz del «Gran Hermano»; o de la banalidad estereotipada del vacío de significado...); sino porque, además, nosotros mismos no sabemos todavía demasiado bien qué fisonomía tiene, nos fatiga concebir esa oscilación como libertad: la nostalgia de los horizontes cerrados, intimidantes y sosegantes a la vez, sigue aún afincada en nosotros, como individuos y como sociedad. Filósofos nihilistas como Nietzsche y Heidegger (pero también pragmáticos como Dewey o Wittgenstein), al mostrarnos que el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo y permanente, sino que tiene que ver más bien con el evento, el consenso, el diálogo y la interpretación, se esfuerzan por hacernos capaces de recibir esta experiencia de oscilación del mundo posmoderno como *chance* de un nuevo modo de ser (quizás, al fin) humano (en este vol., p. 22).

Desde una perspectiva más sociopolítica, las referencias de Vattimo a la multiplicidad y la contaminación de las distintas interpretaciones del mundo sugieren que si la realidad tuviera un espejo, éste no reflejaría una ima-

gen unitaria o una mera colección de fragmentos aislados. En lugar de eso mostraría el mosaico movedizo de los múltiples mundos culturales –e incluso múltiples niveles de poder y subordinación– en que se encuentra inmersa la existencia contemporánea. El espejo tendría que reconocer igualmente que las piezas que forman ese mosaico no pueden ser entidades autorreferenciales. La contaminación presupone que las fronteras son permeables, que existe intercambio entre diferentes mundos culturales y, por lo tanto, que cada uno está contaminado con rastros de los otros. Los inmigrantes aprenden a jugar al béisbol y los estadounidenses incorporan los tacos y las enchiladas a su gastronomía. Los intelectuales latinoamericanos discuten sobre Nietzsche o la obra de Deleuze, mientras los japoneses leen a Borges y García Márquez. Así que cuando Vattimo invoca la «contaminación» para expresar la existencia de diferentes mundos culturales parece que está usando el término en el sentido de mestizaje o hibridación antes que en el de *apartheid*. David Byrne, compositor y vocalista de la banda Talking Heads, expresa esta idea de contaminación como hibridación de la siguiente manera: «Díganle a los Rolling Stones que se olviden de tocar *blues* porque ellos no fueron criados en Mississippi, o a los africanos que no usen guitarras eléctricas. ... La pureza es una noción tramposa. No existe un punto cero, todo es una mezcla, y es cuando las culturas se mezclan unas contra otras que nacen la fuerza y la energía».[2]

La multiplicación de dialectos, y desde el punto de vista de Vattimo la mayor comunicación entre ellos, sugiere también que ya no es posible encasillar fácilmente al individuo de esta sociedad en un espacio único. Hombres y mujeres se convierten en una suerte de nómadas que se desplazan de un ambiente a otro, aunque presumiblemente no en el sentido de reflejar una especie de movilidad social irrestricta, pues los más agudos defensores de la sociedad posmoderna están concientes de que las determinaciones de clase, raza, género, sexo, etnia, nación o religión no se han desvanecido. Para ellos la idea del nomadismo se refiere a la oscilación de la pertenencia y al debilitamiento de identidades estables, de largo plazo, que caracterizaban a un mundo más parroquial donde el ritmo del cambio era más pausado.

En cierto sentido ese parroquialismo comenzó a cambiar ya con el advenimiento de la sociedad industrial. Marx y Engels lo mencionan en un pasaje muy conocido del *Manifiesto Comunista* donde dicen:

> La época burguesa se distingue de todas las épocas precedentes por la revolución constante de la producción, la alteración permanente de todas las condiciones sociales que la incertidumbre y la agitación sin fin permiten. Toda relación fija y anquilosada, con su carga de viejos prejuicios y opiniones, es barrida y las nuevas se vuelven obsoletas antes de que se puedan sedimentar. Todo lo que es sólido se desvanece en el aire, todo lo que es sagrado se profana.

Esto también vale con más razón para la sociedad contemporánea. Quizás la diferencia, al menos para los que apoyan la tesis de una sociedad posmoderna, reside en que la modernidad también desarrolló tecnologías para moldear los sujetos dentro de espacios disciplinarios. Esos espacios no pretendían ocultar el nomadismo sino domesticarlo mediante estrategias cuyas figuras homogeneizantes –como la clase, el ciudadano, el consumidor o el productor– se proponían crear identidades firmes, estables y duraderas. En cambio, el ascenso actual del nomadismo coincide con el ocaso del *ethos* disciplinario y de una lógica de identidades fuertes. Como apunta Maffesoli, la modernidad acostumbraba señalar a los individuos una residencia estable en una ideología, una clase o una profesión, mientras que en la sociedad contemporánea uno pertenece a un lugar determinado, pero no de manera definitiva. El individuo deambula por espacios diferentes y se caracteriza por un «arraigo dinámico» (en este vol., p. 41).[3]

Esos nómadas también se diferencian del tipo de individuo que produjo la modernidad en otro sentido: no parecen estar tan preocupados por la culpa. Lipovetsky señala que las concepciones morales han experimentado un cambio rápido desde los años 50, cuando la sociedad ingresó en la era del consumo y de la comunicación de masas (1994, pp. 9-20 y 21-45). La Ilustración inició un proceso de secularización por el cual la gente comenzó a darse cuenta de que la moral era posible sin Dios. Sin embargo, agrega, esa moral laica o mundana estaba acompañada de una reestructuración de la sociedad de acuerdo con un *culto del deber* en el que sigue rigiendo una cultura del sacrificio que glorifica la abnegación y la idea de que los hombres deben empeñarse en cosas diferentes a uno mismo. En contraste, la sociedad contemporánea inaugura una nueva fase de la moral laica que socava el *ethos* modernista del sacrificio. Ella introduce lo que Lipovetsky denomina una ética sin dolor y una moralidad sin sacrificio. Para él, la ética «dura» de la modernidad se suaviza a medida que la gente reivindica el derecho a disfrutar la vida y a vivir conforme a sus deseos –algo que, debemos agregar nosotros, no es tan claro cuando se piensa que las diferencias de clase no siempre permiten vivir de acorde con nuestros deseos.

El ocaso del deber inserta al individuo en lo que Lipovetsky denomina *proceso de personalización* que está produciendo un tipo de individuo más flexible, expresivo y narcisista. El sincretismo y eclecticismo cultural de los individuos contemporáneos conduce a una mayor preocupación por la autonomía personal y a una radicalización del derecho a ser diferente (Lipovetsky 1986, pp. 49-135)[4]. Tanto Vattimo como Lipovetsky afirman que los *mass-media* acentúan esta diferenciación. Nosotros podemos añadir que es posible percibir el *ethos* de la diferencia en el cambio del consumo cuantitativo al cualitativo, ya se trate de bienes, de servicios o de imágenes. La

gente se torna más selectiva y sus intereses más diversos. El mismo mercado se vuelve más diferenciado, ya sea que uno considere su papel como un promotor activo de la individuación o tenga en cuenta su capacidad de ponerse rápidamente a tono con tendencias cambiantes. Las empresas de mercadeo responden a esta segmentación mediante una gama de estrategias selectivas para comercializar un producto, un servicio o incluso un candidato en unas elecciones.

Esto no significa que la lógica del mercado se ha propagado al punto de convertir el consumo en la matriz fundamental para pensar las identidades sociales, o que ya no queden alternativas al liberalismo y al «individualismo posesivo» del que hablaba C. B. Macpherson. Vattimo, Lipovetsky y Maffesoli sin duda tomarían distancia de una perspectiva neoliberal. Probablemente sostendrían que la mutación de la subjetividad surge de una revalorización de la diferencia y la autonomía por parte de la gente, cosa que no puede derivarse simplemente de la sociedad de mercado y que por lo tanto no puede reducirse a un apoyo a los postulados del mercado. Ellos desean en cambio socavar la idea de hombres y mujeres homogéneos, unidimensionales. Las personas no son solo socialistas o conservadoras, sino también feministas, ecologistas o pacifistas; tampoco pertenecen a una misma agrupación ni se adhieren estable y de manera fija a los mismos valores. Los individuos oscilan entre grupos y valores. Quien se denomina a sí mismo socialista por su preocupación por la justicia social puede ser conservador en términos de la moral sexual o la tolerancia cultural. Los que hoy respaldan las políticas conservadoras pueden votar mañana por candidatos ecologistas o quedarse en sus casas porque las elecciones los motivan menos que otros intereses. Sea lo que sea que hagan, donde sea que se establezcan y adonde sea que se desplacen, siempre llevarán consigo las huellas contaminantes de grupos a los que pertenecieron y de valores que sostuvieron. Algo similar ocurre con la idea de «masa». Lejos de desaparecer, ha experimentado un proceso de segmentación mediante la multiplicación de las identidades colectivas. Ello hace difícil pensar a la masa como un todo homogeneizado por las categorías de ciudadano o consumidor. La comunidad no es una categoría unitaria y las diversas identidades colectivas no son entidades cerradas o autárquicas.

Un optimismo más cauteloso

Un efecto potencial de esa oscilación podría ser la *multiplicación de compromisos electivos*, lo que es consistente con la idea del «arraigo dinámico» de los individuos contemporáneos. Como veremos más adelante, la oscilación de un ambiente a otro puede llevar a un relajamiento de los compromisos, pero también tiene el potencial de diversificar los intereses de la gente, de exten-

der el asociacionismo y multiplicar las redes de la pertenencia. En las dos últimas décadas la gente ha estado explorando diferentes formas de protesta y organización minimalistas, espontáneas y coordinadas de manera suelta. Muchos participan en ellas por el placer de tomar parte en una acción directa sin la mediación de organizaciones o de dirigentes semiprofesionales. Por lo general los participantes actúan en nombre propio, sin pretender que representan al conjunto de la sociedad. Establecen estructuras mínimas de articulación, en forma de redes difusas para comunicarse y coordinar las acciones de protesta. Vienen a la mente varios ejemplos: el respaldo para iniciativas tales como los conciertos de Amnistía Internacional en favor de los prisioneros de conciencia de Sudamérica, Africa o Asia; campañas en contra del racismo y los prejuicios contra los inmigrantes; organizaciones no gubernamentales que cabildean con dirigentes políticos para armar delegaciones de observadores que verifican el respeto de los derechos humanos en otros países; recaudaciones de fondos para la ayuda humanitaria en casos de conflictos armados o hambruna; la participación en acciones en favor de la igualdad de derechos entre los sexos o la defensa del medio ambiente; la creación de grupos de apoyo para la lucha campesina por la tierra o las ocupaciones de lotes urbanos por parte de los pobladores «sin techo»; acciones de protesta contra los costos sociales de los paquetes de medidas de austeridad promovidos por el Fondo Monetario Internacional en los países en desarrollo; campañas en favor de los derechos de los pueblos indígenas, etc.

Admitir el carácter oscilatorio de las identidades podría conducirnos también, tal vez, a un reconocimiento más explícito del flujo y reflujo de la participación en los asuntos públicos. Podemos caracterizar a esto como una modalidad de *intervención intermitente*. El razonamiento detrás de esto es el siguiente. El comportamiento de la gente no se ajusta a la idea rousseauniana de ciudadanos virtuosos. No existe una «religión civil» –en todo caso, ninguna tan absorbente o perdurable como la imaginaba Rousseau– que los haga entregarse a una pasión e interés continuos por los asuntos públicos. La máxima de Trotsky –mi partido, con razón o sin ella– es una encarnación más reciente de esa «religión civil», pero el compromiso militante basado en lazos ideológicos fuertes y estables está en clara decadencia. El caso de las personas a las que «todo les importa un bledo» (caso que presentaré más adelante) ilustra la forma más extrema de esa decadencia. Sin embargo, tampoco se puede decir que la gente se esté replegando a la indiferencia pura. Los ejemplos antes mencionados demuestran que las personas no esquivan la participación en los asuntos públicos; muestran interés en las causas más diversas y se involucran en distintos proyectos colectivos. La intensa separación entre grupos antagónicos de «nosotros» y «ellos» –rasgos fundamentales de lo político– no desaparece con el advenimiento de la oscilación y el

ocaso del deber. Todavía hay muchos que quieren cambiar el mundo. Simplemente no quieren hacerlo todo el tiempo y tienden a participar en distintas causas de manera intermitente. La intervención intermitente es otra cara de la oscilación en el campo de la acción, sea política o de otro tipo.

Estos dos puntos, la multiplicación de los compromisos y la intervención intermitente, reflejan las consecuencias más positivas de la vida en un mundo múltiple. Sin embargo, una simple celebración de la diferencia pasa por alto algunos problemas. Algunos son fácticos y se refieren a las contratendencias que funcionan junto a la diferenciación y la individuación. Uno no puede olvidar el impulso simultáneo hacia la uniformidad, sea a través de patrones globales de consumo (modas, cadenas de restaurantes de comida rápida) o debido a que una masa significativa de personas ve el mundo primordialmente a través de los ojos de la televisión, las revistas del corazón o la prensa sensacionalista. También deberíamos ser cautelosos en cuanto al alcance de la oscilación, pues no todos tienen la misma facultad o poder para escoger su estilo de vida. La sociedad contemporánea excluye a una masa bastante amplia y variada de personas de los beneficios de la individuación. Por ejemplo, a quienes por el cambio tecnológico pierden sus empleos o a quienes no lo encuentran debido a su edad; a los que emigran con la esperanza de superar la pobreza; o a los que enfrentan el prejuicio racial o la intolerancia cultural en los países que los acogieron, y así por el estilo.

Pero también hay otros aspectos inquietantes. Quizás Vattimo está en lo cierto y nuestra mejor oportunidad de emancipación radica en la experiencia de la oscilación. Reconoce que podría ser una libertad problemática, pero se equivoca cuando reduce el problema a la nostalgia por un fundamento estable y tranquilizador. También podría ser una consecuencia del reverso de la oscilación en sí, porque la perspectiva del superhombre es un estado de cosas más posible que actual. El discurso filosófico puede anunciar que el mundo carece de un cimiento último, que las cosas no necesariamente se vienen abajo si no hay una «realidad dura» –el anhelo metafísico de un significado trascendental– que funcione como el referente para la existencia, y que la vida puede estructurarse en torno de la idea nietzscheana de «soñar *sabiendo* que se trata de un sueño». Si bien ése es un horizonte cognitivo legítimo, aunque tal vez un tanto ambiguo (¿por qué necesitamos el autoengaño de soñar si sabemos que es un sueño?), la conexión entre la conciencia de la muerte de Dios y el nacimiento del superhombre es contingente, no necesaria, y por consiguiente no podemos dar por sentada la realidad del superhombre. La posibilidad de forjar esa conexión es un problema político antes que un asunto filosófico.

Aquí es donde me temo que una postura teórica basada en la celebración incondicional de la diferencia pasa por alto un reverso potencial que no se

puede calificar como mera nostalgia. Tomo prestada la idea del «reverso» de Lefort. En su estudio de la democracia en Norteamérica, dice Lefort, Tocqueville expresó el temor de que el lado positivo de la igualdad de condiciones para todos tuviera un reverso o lado más sombrío. Menciona varios ejemplos:

la nueva afirmación de lo singular se esfuma bajo el reino del anonimato; la afirmación de la diferencia (de las creencias, de las opiniones, de las costumbres) desaparece bajo el reino de la uniformidad... el reconocimiento del semejante por el semejante se malogra ante el surgimiento de la sociedad como entidad abstracta, etc. (Lefort, p. 24).

Lefort lo llama el *reverso* de la democracia, no tanto debido a concepciones filosóficas de la democracia como a la naturaleza indecidible de sus implicaciones sociopolíticas. Más específicamente, sabemos que la democracia se caracteriza por la disolución de los puntos de referencia de la certeza y, por ende, por la ausencia de un fundamento último del orden político y del orden social. Para Lefort, esto significa que la democracia puede desembocar en opciones totalitarias: en casos extremos, las dificultades para resolver conflictos y demandas de seguridad pueden debilitar a la propia democracia y fomentar lo que él llama la fantasía del Pueblo-Uno, el anhelo de un orden carente de divisiones (p. 26) *Mutatis mutandis*. Podemos plantear la cuestión del reverso a quienes, habiendo aceptado la crítica posfundamento de las grandes narrativas, están prestos a vincular la proliferación de diferencias con la emancipación sin tomar en cuenta la indeterminabilidad de tal vínculo.

Estoy pensando en dos conjuntos de problemas relacionados con esa indeterminabilidad. Uno tiene que ver con las consecuencias que tiene el extrañamiento en la identidad. Como hemos visto, para Vattimo los individuos se caracterizan por una oscilación continua entre la pertenencia y el extrañamiento, y su idea de emancipación está ligada a lo que él llama «el caos relativo» del mundo múltiple en donde ocurre la oscilación. La oscilación es sin duda una descripción fiel de las condiciones generales en que se construyen muchas identidades contemporáneas, pero no logro ver por qué hay que esperar que de allí se derive la emancipación. Puede que ello efectivamente ocurra, pero la multiplicación de opciones y decisiones, junto con la disolución de identidades estables y duraderas, también podría crear confusiones que favorezcan una demanda de certidumbre que puede ser satisfecha por visiones del mundo autoritarias o intolerantes. El nacionalismo y las formas reaccionarias de religiosidad popular son ejemplos obvios. Esto socava el potencial emancipador de la diferencia con que contaba Vattimo o, más bien, establece la emancipación –como quiera que la entendamos– me-

nos como un efecto de la oscilación que como un resultado contingente de la acción colectiva en arenas públicas.

El otro conjunto de problemas se refiere a los efectos que tiene la proliferación de dialectos en la acción colectiva. La contaminación entre los dialectos y la posibilidad del nomadismo no son tan claras ni están tan extendidas como parecen creer algunos. El reconocimiento de la alteridad no siempre implica una disposición a comprometerse con esa otredad. Es decir, es posible reconocer formalmente la alteridad citando la falta de restricciones institucionales a los derechos de los grupos étnicos y raciales, pero eso no suspende los prejuicios culturales contra los matrimonios racial o étnicamente mixtos, por ejemplo. Eso también es cierto en el caso que voy a examinar, a saber, el de las relaciones entre los propios dialectos o grupos étnicos, raciales, sexuales o culturales. Una mera afirmación de la particularidad puede desembocar también en el endurecimiento de las fronteras entre dialectos, lo que a su vez socava las articulaciones políticas transculturales entre ellos.

El reverso del extrañamiento

Consideremos en primer lugar el reverso de la oscilación, al menos en cuanto al nexo entre el extrañamiento y la emancipación. La noción de oscilación tiene dos caras. Ya hemos examinado una. Se refiere a la oscilación entre grupos, valores, creencias y ámbitos –el «arraigo dinámico» mencionado por Maffesoli– que revela la búsqueda de autonomía y diversidad subrayada por Lipovetsky. Es la cara liberadora; la gente le asigna un valor positivo a la vida en un mundo múltiple donde las opciones –y también la oscilación entre opciones– son posibles.

El otro lado de la oscilación se relaciona con la aparición de opciones –al menos para quienes sí tienen opciones– en un mundo múltiple. Una opción es realmente una opción solo cuando pasa de lo posible a lo actual, es decir, cuando el sujeto la experimenta a través de una decisión. La opción y la decisión son elementos constitutivos del uso de la noción griega de crisis como *krinein*, lo que entraña un proceso doble de seleccionar opciones disponibles y decidir entre ellas (Rusconi, pp. 322-331). En un espíritu similar, Derrida (p. 132) se refiere a la crítica en el sentido de *krinein*, de «una actitud que nos permite elegir (*krinein*), y así, decidir y resolver en la historia y a propósito de la historia». Seleccionar es identificar, organizar y evaluar las diversas alternativas en una situación dada. Sin embargo, decidir es poner punto final a la deliberación: una vez que uno escoge una alternativa determinada, ya tomó una posición y suspendió otras opciones. Las coyunturas decisivas (los momentos críticos que hacen inevitable el seleccionar y el decidir) se convierten en puntos de inflexión para los involucrados. La impor-

tancia de cada coyuntura varía, pero el rumbo que tomará el viraje (si será beneficioso o perjudicial) solo se sabrá después de elegir (decidir por) la opción. Raras veces la gente dispone de una estructura de opciones estable y definida para poder discernir la mejor alternativa. No hay un libreto para guiar las decisiones ni garantías en cuanto a sus resultados. En el momento solitario de la decisión, las personas enfrentan el riesgo inherente al cálculo (¿estaré tomando la decisión correcta?, ¿saldrán bien las cosas?) y por consiguiente tienen que aceptar la contingencia de sus decisiones y la incertidumbre de sus resultados. De ese modo la vida en un mundo múltiple amplía nuestras opciones, pero también el alcance y la frecuencia de las decisiones. Para quienes prefieren una existencia más simple y estructurada, menos expuesta a la incertidumbre de las decisiones, la posibilidad de elegir se convierte más bien en una carga que en una recompensa de la libertad.

La libertad también es una experiencia peligrosa, pues Vattimo no plantea la pertenencia y el extrañamiento como opciones mutuamente excluyentes. Por el contrario, habla de una continua oscilación entre ellas. Eso significa que algunas veces la pertenencia predomina a expensas del extrañamiento, o viceversa, pero por lo general hay una mezcla inestable de ambas. En ese caso la incertidumbre de la oscilación ya no se refiere a las decisiones, sino a la pertenencia y al desarraigo o extrañamiento. Vattimo (1990, pp. 45-61) desarrolla su argumentación a partir de algunas reflexiones de Heidegger y Benjamin sobre la experiencia estética. Ninguno de ellos concibe la obra de arte como un lugar de perfección y armonía. Heidegger la describe mediante el concepto de *Stoss*, mientras Benjamin la define como *shock*. Según Vattimo, ambos conceptos consideran que la experiencia estética es una experiencia de desarraigo, porque la obra de arte suspende la obviedad o familiaridad del mundo y por lo tanto altera las certezas, las expectativas y los hábitos de percepción del espectador. El arte no tiene significado intrínseco, algo como un valor de uso debajo de su valor de cambio, o un «elevado» valor cultural tras su valor de exhibición. Su significado surge de las diversas formas en que se le recibe e interpreta en la cultura y la sociedad.

De esa forma la experiencia estética obliga al sujeto a dedicarse a una labor continua de recomposición y reajuste de la percepción. Esa tarea nunca llega a una reconciliación plena y definitiva: la suspensión de la familiaridad, y por ende el estado de desarraigo, como una experiencia existencial de angustia, es constitutiva y no provisional. En otras palabras, si bien el mundo es el sitio de todos los posibles significados y actividades significantes, como tal no remite a nada. Estrictamente hablando, el mundo es «insignificante». Por eso el extrañamiento expone al individuo a lo que Vattimo llama, de acuerdo con Heidegger, un «ejercicio de mortalidad». Para Vattimo

esa «mortalidad» es un aspecto positivo del desarraigo en cuanto a que revela la naturaleza incompleta del sujeto. No es muy claro que la evaluación positiva del desarraigo y la desorientación pueda generalizarse más allá de la experiencia estética, pero aun dando por sentado que se pudiera, también tiene un posible reverso. Es perfectamente razonable pensar que podría resultar en mayor apatía e inmovilismo, o conducir a un repliegue hacia la esfera privada. Lipovetsky habla del ocaso de los ideales en un mundo sin sentido, en un mundo de indiferencia pura. «Dios ha muerto y las grandes finalidades se apagan –dice– pero *a nadie le importa un bledo*» (1986, p. 36)[5]. Como se mencionó anteriormente, la apatía pura es un caso extremo. Sin llegar a ese escenario podríamos decir que el carácter oscilante de los individuos puede cuando menos socavar una participación firme, estable y duradera en las instituciones. Eso podría tener varias consecuencias. Una es que el debilitamiento de la pertenencia pueda llevar a un cierto *relajamiento de los compromisos* con las organizaciones. Dejemos a un lado los momentos relativamente excepcionales, como la fundación de Estados independientes y soberanos en países que experimentaron un proceso de descolonización luego de la segunda posguerra, o las transiciones del autoritarismo a la democracia, cuando tanto la participación en organizaciones como la pasión y el interés por la suerte de la comunidad han estado en su máximo esplendor. En momentos más normales, la gente no es muy proclive a responder voluntaria y masivamente cuando se la convoca para que asista a una manifestación, a una reunión del sindicato o cuerpo profesional al que pertenece, etc. Ha habido una erosión progresiva de la centralidad de los partidos políticos, las entidades gremiales y otras organizaciones que solían funcionar como medios para una estructuración duradera de la vida de la gente. En el Reino Unido, por ejemplo, el número de afiliados a los partidos políticos principales se redujo a un 1/3 de lo que era en los años 50, y apenas 5% de ellos tiene menos de 26 años de edad (Mulgan, p. 16). Quizás el renovado vigor de tendencias nacionalistas pueda infundir todavía algo de vida al lema inglés «mi patria, con razón o sin ella», pero pocos parecen dispuestos a respaldar la hipermilitante fórmula de Trotsky «mi partido, con razón o sin ella». Algo similar ocurre con los sindicatos obreros. La oscilación de un ámbito a otro crea una situación en la que los intereses de los asalariados no se agotan en la esfera de la actividad sindical –si alguna vez realmente se circunscribían a ella–. Los sindicatos pasan a ser uno de los tantos ámbitos en la vida de los trabajadores. Lo mismo vale para otras organizaciones. A muchas de ellas les ha costado ajustar sus estrategias, propuestas y modos de interpelación con la subjetividad fluctuante contemporánea.

Otra consecuencia de la oscilación apunta al aspecto crucial del reverso del extrañamiento. Como ya se mencionó, un mundo múltiple amplía la gama

de opciones y la frecuencia de las decisiones, lo que hace que la elección sea a la vez la recompensa y el riesgo de la libertad. Ahora bien, ¿qué pasa con los que valoran esa libertad pero no lo suficiente como para enfrentar las consecuencias de las actuales situaciones de indeterminabilidad? ¿Cómo se negocia la pertenencia en situaciones de desarraigo y extrañamiento? Aunque haya algunos a los que les importa un bledo la muerte de Dios, la pérdida de un imaginario trascendental puede trastornar la identidad de otros. Desconcertados por la fluidez de las identidades y la precariedad de las certezas, muchos pueden refugiarse en grupos de toda clase que ofrecen imágenes de identidad más simples y estructuradas. Laclau y Zac afirman que es perfectamente posible que en situaciones de desorganización social el orden político existente, cualquiera que sea, obtenga su legitimación, no como resultado del valor de sus propios contenidos, sino debido a su capacidad para encarnar el principio abstracto del orden social como tal (Laclau/Zac, p. 21; y también Laclau, en este volumen, p. 139). El problema está en que muchas veces el «principio abstracto» encarna en modelos de orden que distan de ser deseables. Laclau y Zac mencionan como ejemplo el éxito del fascismo en Italia durante los años 20. En términos más generales, las situaciones de desorientación podrían facilitar el ascenso de líderes carismáticos, o hacer que la gente busque un sentido de pertenencia en las propuestas que ofrecen las formas más agresivas de nacionalismo, los movimientos populistas de todo tipo, las sectas religiosas conservadoras o las «tribus» urbanas violentas. Maier (pp. 48-64) habla de un repliegue a identidades culturales y un surgimiento del «populismo territorial» como posible resultado de la desorientación política en tiempos de dislocaciones históricas. Debray describe el auge del fundamentalismo, sea nacionalista o religioso, como una respuesta defensiva a la pérdida del sentido de pertenencia. Sostiene que el proceso de globalización dislocó las identidades culturales; la gente se siente perdida, y cuando eso pasa, la lista de «creyentes» tiende a aumentar (Debray, en este vol., p. 56). Eso podría explicar la actual obsesión defensiva en torno a la soberanía territorial; también podría ayudarnos a comprender que a veces «la religión resulta ser, no el opio del pueblo, sino la vitamina de los débiles» (ibíd., p. 57). En resumen, la experiencia de la desorientación y de la propia naturaleza incompleta del sujeto puede hacer que éste se abra al mundo, pero también puede convertir la desorientación en una experiencia más inquietante.

Esto último no es el fruto de una nostalgia por las certezas familiares de una realidad unitaria y estable. Está claro que no hay nada por ahí que funcione como *ultima ratio* objetiva para evaluar la bondad y la verdad de nuestras interpretaciones del mundo. Sin embargo, justamente porque no existe tal referente, la emancipación no puede ser más que uno de los posibles re-

sultados de la oscilación. Podemos coincidir en lo deseable que es ese resultado, pero no en la fe en la emancipación como el destino del «ejercicio de mortalidad». Y es que una vez que aceptamos que el sujeto es incompleto por definición, y que la multiplicación de imágenes socava la idea de una realidad única, la emancipación, la desesperación y la indiferencia quedan en pie de igualdad. No hay que tomar a la ligera este reverso del «ejercicio en mortalidad», en especial cuando el estado de extrañamiento se traspone de la experiencia estética a otros campos. Si la emancipación es más bien una posibilidad que un destino, entonces es preciso transformarla en una esperanza activa. Para esto hace falta algo más que una descripción de la condición oscilante de los individuos contemporáneos. Es necesario un mito movilizador o una imagen del futuro, es decir, un «sueño» nietzscheano de la emancipación como una recompensa al final del arco iris. Como sostiene Laclau en sus comentarios sobre *Espectros de Marx* de Jacques Derrida, si bien la deconstrucción ha demostrado la imposibilidad de una sutura final o de una plenitud del ser, anhelos clásicos de la metafísica, no es lícito afirmar que de allí se derivará necesariamente un compromiso ético de abrirse a la heterogeneidad del otro, o de optar por una sociedad democrática. Por cierto es un objetivo por el que vale la pena luchar, pero precisamente el hecho de que uno deba *luchar* quiere decir que no existe una conexión *lógica* entre la crítica de la metafísica de la presencia y el imperativo ético (Laclau 1996a, pp. 121-148).

En efecto, está muy bien reconocer que vivimos en un mundo plural que carece de fundamento, y decir después que deberíamos actuar «como si» hubiera una realidad estable, esto es, sabiendo que esa estabilidad es solo un sueño. Lo que no podemos hacer es confundir el «debemos» normativo con un «haremos» performativo. En todo caso, no es razonable esperar que siempre se tratará del «haremos» que quisimos. La acción colectiva requiere la promesa de –y la creencia en– un remedio para el desarraigo, no importa cuán imaginario y circunstancial pueda ser.

> Las sociedades modernas, cultas, seculares –dice Rorty– dependen de la existencia de escenarios *políticos* razonablemente concretos, optimistas y aceptables, por oposición a los escenarios acerca de la redención de ultratumba. Para retener la esperanza, los miembros de tales sociedades deben ser capaces de narrarse a sí mismos una historia acerca del modo en que las cosas podrían marchar mejor, y no ver obstáculos insuperables que impidan que esa historia se tome realidad (1991, p. 104).[6]

Si bien eso es correcto, una vez que se introduce la política –lo que implica un esfuerzo sostenido a través del tiempo– surge otro asunto. Ese asunto se refiere a la brecha entre lo normativo y lo performativo, entre el cuento y la acción como tal. Nada garantiza que se va a prestar atención a un llamado a

la acción, sin importar cuán vigoroso y persuasivo pueda ser ese llamado. Lyotard nos proporciona un ejemplo bastante desolador: «el oficial grita *avanti* y salta fuera de la trinchera; los soldados, conmovidos, exclaman *bravo*, sin moverse» (p. 45).

Supongamos que realmente vendrá una acción a continuación. Esto plantea el problema de la incertidumbre sobre el tipo de acción. En primer lugar, porque es posible que a través del medio de la política democrática surjan propuestas que tapen la brecha y proporcionen el remedio, es decir, lo que Rorty llama «una historia acerca del modo en que las cosas podrían marchar mejor», pero eso también pueden hacerlo los movimientos políticos no democráticos, las religiones y otras narrativas muy distantes de la emancipación que se esperaba de la oscilación. Segundo, porque incluso si se trata de una opción y una acción democrática, los acontecimientos políticos no siguen necesariamente una secuencia nítida que debe culminar en la deseada meta emancipadora. Morin argumenta bien este punto diciendo que lo inesperado ocurre porque el principio de la incertidumbre gobierna la acción política (pp. 12-16). Los efectos de largo plazo de una iniciativa cualquiera son impredecibles porque la acción política no es unidireccional. Uno puede actuar de cierta manera, pero otros también actúan sobre esa acción. Eso desencadena reacciones que potencian las condiciones y las restricciones de cualquier iniciativa política. La política no nos gobierna, dice Morin, no es como un soberano que nos ordena, que organiza la realidad. La acción política elude el propósito de los agentes: las buenas intenciones no siempre producen buenas acciones, para no hablar de producir los resultados esperados. Con cierta ironía Morin añade que Colón se hizo a la mar pensando que iba para las Indias Orientales, pero en el camino se tropezó con un enorme obstáculo: América. Lo mismo se aplica al vínculo entre la diferencia y la emancipación. A pesar del optimismo de Vattimo y de otros, el vínculo debería concebirse como una posibilidad, no como una necesidad. Una celebración incondicional de la diferencia pasa por alto ese reverso; sencillamente deja de lado la incertidumbre del resultado, que es precisamente lo que no puede hacerse en la formulación teórica y la descripción sociológica, y mucho menos cuando éstas entran al escenario de la política.

El reverso de la multiplicidad

Hay una segunda área de problemas, esta vez relacionada más bien con la vida en un mundo múltiple que con el extrañamiento. En las últimas décadas la reivindicación de la diferencia ha tenido una importancia estratégica en la crítica de enfoques más restrictivos de la política y el sujeto. Esa reivindicación contribuyó a legitimar movimientos sociales contra la inveterada

reducción de la acción política al territorio de los partidos políticos. Dentro de la izquierda ayudó a legitimar las identidades de género, raciales y étnicas en un medio dominado por el marxismo vulgar que se empeñaba en reducir la identidad política a la identidad de clase. Pero una vez que se aseguró –aunque sea de manera parcial– la legitimidad de esas diferencias como instrumentos de acción e identidad política, ocurrieron dos cosas. Por una parte, la izquierda cultural, especialmente en países desarrollados, postergó la cuestión de la estrategia –qué se iba a hacer de allí en adelante– y se abocó a una búsqueda entusiasta de un creciente refinamiento conceptual del aparato crítico; por otra parte se postergó una evaluación política más sobria de lo que en realidad se había logrado, por una continua reiteración de los agravios originales. Como resultado hubo un reconocimiento tardío de dos problemas políticos, el de los límites a las diferencias aceptables y el del endurecimiento creciente de las fronteras entre dialectos o imágenes del mundo. Ese es el reverso de la multiplicidad.

El problema se puede formular de la siguiente manera: si bien en un comienzo la política de la diferencia consistió en una reivindicación de la igualdad para grupos subordinados y/o marginados, actualmente –el derecho a ser diferente (Lipovetsky), y por consiguiente la proliferación de visiones del mundo (Vattimo)–, se han convertido en rasgos distintivos de la vida en las grandes ciudades. Sin embargo, ¿acaso eso significa que toda diferencia es igualmente válida? Una diferencia que socave el principio de la diferencia como tal no puede ser tolerada. Por ejemplo, los regímenes democráticos excluyen los partidos políticos que abogan por la creación de un sistema de partido único. Aparte de ese caso evidente, ¿dónde ponemos el límite? Es tentador decir que es una cuestión de excluir las diferencias «malas», como las pandillas racistas, y apoyar las diferencias «buenas», como las minorías étnicas o culturales que luchan por remediar la discriminación y la subordinación. Sin embargo, esta perspectiva es insostenible, ya que presupone que existe un criterio indisputable para distinguir lo bueno de lo malo. En ausencia de un referente así, cualquier juicio respecto a diferencias aceptables está abierto a discusión, y todo el mundo sabe lo difícil que es predecir el destino de las reclamaciones de derechos una vez que comienzan a rodar los dados de una «guerra de interpretaciones» en el sistema judicial o en el discurso del sentido común de la opinión pública. Las cosas podrían salir como queremos, pero también contra nuestras expectativas. Otra opción podría ser insistir en una defensa táctica de la diferencia. Grupos de extrema derecha propugnan explícitamente el odio racial, pero nos vemos obligados a defender su derecho de expresión y reunión, no solo porque no se puede penalizar las intenciones antes de que se convierten en acciones, sino porque la universalidad de los derechos ayuda a impedir casos de parcialidad

contra grupos progresistas. Se trata de una tolerancia por cuestiones de principios, pero de mala gana, porque se invoca la universalidad de los derechos –y el sacrificio de cualquier límite a esa universalidad– para prevenir futuros daños a las diferencias «buenas». Uno termina por posponer la discusión acerca de los límites debido a los riesgos que plantea la contingencia de los resultados políticos. El posponer, claro está, no es una solución. En el mejor de los casos refleja una incapacidad para tomar una decisión –lo cual es, al mismo tiempo, una decisión de diferir–. En el peor de los casos permite concebir el derecho a ser diferente como un valor absoluto. Žižek ilustra el problema refiriéndose al uso de la ablación o clitoridectomía como una marca de madurez sexual de la mujer: mientras en Occidente muchos se opondrían a esa práctica por considerarla un acto de mutilación y de dominación masculina, uno también podría tildar esa oposición de eurocéntrica y denunciarla en nombre de un universalista «derecho a la diferencia» (Žižek, p. 216). De manera análoga, algo como la *fatwa* –condena a muerte por un supuesto uso blasfemo del Corán– impuesta a Salman Rushdie por los *mullahs* del Estado teocrático iraní tendría que ser aceptada, sin discusión, en nombre del respeto a las diferencias religiosas o culturales. Eso conduce a una posición insostenible que cancela todo juicio en nombre del respeto a la diferencia. Parafraseando libremente a Laclau y Mouffe, equivale a reemplazar el esencialismo de la sociedad con el esencialismo de los dialectos (Laclau/ Mouffe 1987, p. 117; también Laclau 1996b, pp. 52-54; y en este vol., pp. 126-127).

La idea de que toda diferencia es *prima facie* buena puede llevar a consecuencias grotescas. Por una parte, si toda diferencia es válida por principio, entonces en principio nada puede ser prohibido o excluido. Eso presupone, o bien un mundo en el que se cancelaron las relaciones de poder, o que cualquier intento de limitar la gama de diferencias válidas es de por sí represivo. La cancelación del poder es sencillamente una expresión de deseos, porque un orden –cualquier orden– tiene que trazar fronteras para defenderse de los que lo amenazan, mientras que negar los límites es peligroso, pues iguala todo ejercicio de la autoridad con el autoritarismo y de esa forma desdibuja la distinción entre regímenes democráticos y autoritarios. Por otra parte, si diferencias como los «dialectos» o racionalidades locales del género, raza, etnicidad o cultura son considerados como valores absolutos, entonces es razonable pensar que algunos de ellos podrían concebir la permeabilidad de sus fronteras como una amenaza existencial. El supuesto subyacente y cuestionable en este caso es que los dialectos tienen algún tipo de consenso interno, y que la perturbación solo puede venir del exterior. Un dialecto que aborde asuntos de otro podría ser acusado por la parte agraviada de intromisión en sus asuntos internos. De ese modo, parafraseando a Hitchens (p.

560), solo los judíos tendrían el derecho de discutir asuntos judíos, solo los negros podrían criticar a los negros, y solo los homosexuales podrían cuestionar las opiniones de otros homosexuales. Steel lo expresa muy bien: «El truco está en la exclusividad. Si uno logra hacer que el asunto sea exclusivamente suyo –que caiga dentro de su territorio de autoridad última– entonces todos los que no capitulen lo están agraviando» (p. 51).

Si los dialectos se rehúsan a cruzarse o contaminarse entre ellos –es decir, si su obsesión con la pureza los lleva a levantar lo que Visker llama «condones culturales» en torno de ellos– el mestizaje o hibridación termina siendo reemplazado por la lógica del desarrollo separado que es característica del *apartheid*. En otras palabras, los dialectos se convierten en lo que Leca llama «un mosaico de solidaridades divididas en compartimentos estancos... [a través de las cuales] la sociedad parece tomar la forma de muchas sociedades, cada una con su propia comunidad política» (pp. 24-25). De esa forma el espejo del mundo múltiple termina por reflejar un mosaico de fragmentos aislados y autorreferenciales. En el límite, el mundo múltiple se convierte en un mundo de particularidad pura donde la posibilidad de juzgar a otros se torna ilegítima y las articulaciones políticas transculturales improbables.

Gitlin teme que las formas más extremas de la *identity politics* –política de la identidad, la construcción de identidades y posturas políticas a partir de determinaciones de raza, de género, origen étnico u otras– podrían conducir a ese escenario. Si bien reconoce que este tipo de iniciativa política puede servir para contrarrestar el anonimato en un mundo impersonal –a lo cual nosotros deberíamos añadir que sirven para enfrentar el sexismo, el racismo, la homofobia, etc.– también observa dos tendencias menos atractivas. Una es que la propuesta inicial de que toda identidad es construida suele revertir a esquemas esencialistas que terminan reduciendo la autodefinición de cada grupo a su mínima expresión, y «después de una genuflexión a la especificidad histórica, la anatomía se convierte en destino una vez más» (en este vol., p. 60). La otra se refiere a la segmentación de los grupos, pues «lo que comenzara como un esfuerzo por afirmar la dignidad, por superar la exclusión y la denigración y por obtener representación, también ha desarrollado un endurecimiento de sus fronteras» (ibíd., p. 59). El esencialismo y el «endurecimiento de las fronteras» entre los dialectos obstaculizan la permeabilidad y la contaminación mutua, y facilitan el separatismo al crear mundos encerrados en sí mismos. En última instancia sugiere que perciben la permeabilidad como una amenaza.

Steel, quien se basa en su experiencia como activista negro en el movimiento por los derechos civiles de los años 60, lleva esa crítica un paso más allá y describe la tendencia de los dialectos a encerrarse en sí mismos como «la nueva soberanía», es decir, una situación en la que el poder de actuar autóno-

mamente se le confiere a cualquier grupo que sea capaz de organizarse a sí mismo en torno de un agravio percibido (v. Steel, también Hitchens). Para Steel eso se vincula con una ampliación del concepto del «derecho conferido» (*entitlement*) de los individuos a colectividades tales como los grupos raciales, étnicos y otros. Originalmente ideado como un medio para reparar una larga historia de injusticia y discriminación hacia esos grupos, muy pronto condujo a una ética de separatismo autoimpuesto. Steel menciona el caso de

> los *campus* universitarios de Estados Unidos, donde en nombre de sus agravios, los negros, las mujeres, los hispanos, asiáticos, indígenas americanos, homosexuales y lesbianas se solidificaron en colectividades soberanas que rivalizaban por los derechos de soberanía –departamentos de «estudios» separados para cada grupo, dormitorios estudiantiles para cada grupo «étnico», criterios de admisión y políticas de ayuda financiera preferenciales para minorías, una cantidad proporcional de profesores de su propio grupo, salones y centros de estudiantes separados, etc. (p. 49).

Ese encerramiento de los dialectos en feudos exclusivos subvirtió la naturaleza de la solidaridad como un medio para convocar a distintas gentes en la lucha contra la opresión. «Ya para mediados de los 60 –apunta Steel– los blancos no eran bienvenidos en el movimiento por los derechos civiles, exactamente como para mediados de los 70 los hombres ya no eran bienvenidos en el movimiento de mujeres. A la larga los derechos colectivos *siempre* requieren el separatismo» (p. 53).

Yo no sería tan drástico, pues no es suficientemente claro que existe un vínculo necesario entre el separatismo y los derechos de grupo, o entre el separatismo y una lógica política anclada en identidades de grupo. Basta con reconocer que el endurecimiento de las fronteras, el separatismo y la intolerancia entre los grupos son consecuencias inesperadas de los esfuerzos progresistas para defender los derechos de los dialectos y afirmar la conveniencia de una sociedad multicultural. Una postura política progresista no debería esquivar el problema por algún temor real o imaginario a que se le acuse de respaldar una agenda etnocéntrica, falogocéntrica o claramente conservadora. Hitchens lo expresó muy bien: «Lo urgente es defender el libre pensamiento de sus falsos amigos, no de sus enemigos tradicionales. Este es un caso en el que lo que queda de la izquierda aún tiene que encontrar lo que le va quedando de su voz» (p. 562). Con más razón, considerando que los límites cada vez más rígidos construidos en torno a las divisiones de la sexualidad, el género o la etnicidad debilitan el nomadismo que se espera del «arraigo dinámico» de la identidad. El nomadismo se convierte en un cliché antes que en un modo de experimentar la diversidad en la sociedad posmoderna. Tal vez contrariamente a sus intenciones, la teorización sobre

el nomadismo desarrollada por Deleuze y Guattari (pp. 351-423) parece haber incentivado la fascinación de sus lectores por la figura del nómada como un transgresor romántico, como un rebelde heroico y solitario que se niega a rendirse ante un mundo bien ordenado. En una veta diferente, el nómada como un vagabundo cultural es una imagen adecuada de lo que Vattimo parece considerar el resultado de la oscilación, el prototipo de una existencia más liberada en un mundo múltiple. Sin embargo, como lo plantea Roger Denson, la realidad del nomadismo podría ser mucho menos fascinante. Para él, a pesar de la actual exaltación de la figura del nómada en el discurso intelectual, si bien uno termina por reconocer la diversidad y una existencia pluralista, el común de la gente raramente se compromete con esas pluralidades más allá de expresar un gusto por el turismo o la comida exótica (p. 52). En lugar del deambular espacial –o cultural– que se esperaba del «arraigo dinámico» de la identidad propuesto por Maffesoli, podríamos terminar con un simulacro de nomadismo intensificado por los medios de comunicación, es decir, con el nómada como un *voyeur* cultural. Denson se refiere a esa posibilidad. Señala que «la prensa, las cadenas de televisión, la televisión por cable, el cine, internet y la realidad virtual han actuado como mediadores de una suerte de nomadismo conceptual y cultural para poblaciones centralizadas y estáticas», hasta tal punto que el nomadismo tiende a convertirse en un ejercicio mental que finalmente «procede a convertir al 'apoltronado' o viajero de sofá en un formidable jugador del nomadismo» (p. 51).

La amenaza de la «derecha retro» y la cuestión de los universales

Es evidente que los argumentos presentados aquí no suponen una nostalgia por una realidad única o un rechazo de la diferencia y la política de la identidad. Plantear el asunto del reverso no implica un repliegue a una perspectiva puramente pesimista. Tampoco lleva a suscribir el enfoque opuesto que contrapone la unidad a la diferencia, la homogeneidad a la pluralidad o la estabilidad al movimiento. No es una situación maniquea en la que se debe optar por lo uno o lo otro. Se trata de que la celebración legítima de la diferencia, del ascenso de identidades periféricas hasta ahora silenciadas y subordinadas, no debe hacernos pasar por alto el problema del reverso. La proliferación de «dialectos locales», como Vattimo llama a esas identidades periféricas, no se traduce automáticamente en una experiencia de emancipación; tampoco parece asegurar por sí misma una mayor solidaridad o participación democrática. La oscilación tiene un reverso potencial debido a que la pérdida del sentido de pertenencia puede auspiciar la proliferación de formas sectarias de identidad. Debray describe muy bien este peligro

cuando advierte que la religión o el nacionalismo pueden convertirse menos en el opio del pueblo que en la vitamina de los débiles. También hay un reverso de la multiplicidad, lo que Steel llama «un endurecimiento de las fronteras» entre grupos particulares. Las referencias de Visker a «condones culturales» autoimpuestos o la aseveración de Denson de que el nomadismo puede ser jugado por los apoltronados, y que el reconocimiento de la diversidad puede restringirse a un gusto por el turismo o la comida exótica, son recordatorios de las posibilidades menos atrayentes de la multiplicidad. Una sociedad más cosmopolita, con mayor comunicación entre las diferencias, es algo tan factible como una cacofonía de grupos particulares en un espacio social refeudalizado.

Con todo, sería injusto y erróneo restringir el diagnóstico del reverso a los excesos que se cometen en la afirmación de la diferencia cultural. En primer lugar porque ha habido avances innegables gracias a los esfuerzos por reivindicar políticamente la diferencia. Si bien los críticos cuestionan a la política de la identidad por cuanto ésta tiende a promover que grupos particulares se encierren en sí mismos, también admiten que la posición negociadora de las mujeres, los negros, los homosexuales y las minorías culturales mejoró significativamente desde que empezaron a tomar la palabra en defensa de sus intereses (ver Gitlin, Hitchens y Steel; también Rorty 1990 y 1992). Además hemos mencionado aspectos innovadores del *ethos* de la diferencia, como lo son la intervención intermitente y la multiplicación de los compromisos y de las redes de pertenencia. Y en segundo lugar, porque también existe el peligro de exagerar los excesos cometidos por los propulsores de la política de la diferencia con el propósito de promover una agenda política conservadora. Stuart Hall plantea el caso de la Nueva Derecha que surgió durante la era de Reagan, Bush y Thatcher, cuyo éxito para reconfigurar la vida pública y cívica supuso algo más que su control del gobierno y su eficacia para ganar elecciones. Para Hall, el predominio de la Nueva Derecha también requirió un dominio en el terreno ideológico, incluyendo, entre otras cosas, haber sabido cómo aprovecharse de los temores de la gente en cuanto a los excesos de las posturas políticamente correctas por las que abogan voces más radicales de la izquierda cultural (pp. 170-174).

Maier se remite a otro tipo de derecha, la «derecha retro» que surgió al amparo de lo que describe como «la crisis moral de las democracias» o «el descontento cívico con la democracia». Menciona una serie de indicadores de esa crisis: el fin de la Guerra Fría creó una sensación de dislocación y desorientación histórica debido a la pérdida de principios y alineamientos familiares; la multiplicación de asuntos más inciertos estimula la irresolución; hay una desconfianza creciente respecto de la política partidista que nace de cuestiones más bien tribales que asociacionistas; hay un mayor ci-

nismo en cuanto al papel de los representantes políticos y escepticismo en cuanto a sus declaraciones y promesas; hay una sensación de desilusión colectiva que puede generar xenofobia y desesperación con respecto al pluralismo étnico o ideológico (pp. 54-59). Como ya se mencionó, la pérdida de certezas y la creciente complejidad de los escenarios políticos acentúan tanto la desorientación de la gente como su anhelo de poder contar con relaciones más predecibles. Con frecuencia el remedio se define en términos de una defensa de la identidad –es decir, como una demanda «de reconciliar un territorio y una voz política significativos» (Maier, p. 61). Es allí donde la retórica autoritaria de los populistas territoriales de derecha puede encontrar un terreno fértil para sus políticas. Los populistas de derecha utilizan los prejuicios nacionalistas y xenófobos contra la complejidad y el cosmopolitismo; se esfuerzan en reafirmar la validez de un territorio político circunscrito como un medio para superar la fragmentación social.

Eso trae a la mente una observación de Laclau y Zac que mencionamos anteriormente. Al referirse a la situación de Italia durante los años 20, señalaban que un escenario de desintegración social podría abrir la puerta a un tipo de orden cuyos contenidos concretos estén lejos de ser deseables. Aunque probablemente no estemos enfrentando una desintegración tan radical, su argumento es válido para el renacimiento de la derecha radical que describe Maier. A diferencia del caso que hemos analizado, la eclosión de los dialectos, aquí el problema ya no sería contener los excesos que se cometen en nombre de la multiplicidad, sino más bien asegurar la supervivencia de un tipo de orden político que pueda alojar y sostener la multiplicidad, sea cual sea la forma que pueda tomar.

No hay una respuesta genérica para el problema del reverso, ni hay fórmulas mágicas capaces de exorcizar sus riesgos. Desde una óptica pragmática se podría hablar de «remedios» políticos, en el sentido de iniciativas estratégicas para forjar y mantener un espacio compartido para los dialectos y, de esa manera, contrarrestar tanto el repliegue hacia un particularismo intransigente como el endurecimiento de las fronteras entre los distintos grupos. Maier, por ejemplo, sugiere que eso «significa reafirmar los compromisos con la inclusividad cívica y no simplemente con la etnicidad; evitar refugiarse en el proteccionismo; fomentar proyectos y lealtades internacionales comunes más allá de una afinidad étnica o incluso cultural» (p. 63). Asimismo se puede –y posiblemente se debe– recuperar la idea de ciudadanía como contrapartida de la identidad cimentada en la pertenencia al dialecto o grupo particular. La ciudadanía no es solo una categoría que permite homogeneizar a las diferencias, pues en las sociedades modernas es una condición que implícitamente reconoce la diversidad de quienes la ejercen así como de las modalidades y de los ámbitos donde se da ese ejercicio. Tampoco tiene porqué reducirse a la

dimensión electoral de un ejercicio periódico del sufragio, pues la ciudadanía es una condición que transformó la historia moderna de la sujeción a partir de una forma de concebir al sujeto como nodo de resistencia a su sometimiento. Como señala Balibar, es la forma paradigmática de la subjetividad política moderna por cuanto que el ciudadano deja de ser sólo aquel que es llamado ante la ley y se convierte también, al menos virtualmente, en quien hace o declara válida la ley (en este vol., p. 191). Concebida de esa manera, la ciudadanía contempla la diferenciación y el nomadismo de las identidades contemporáneas y, al mismo tiempo, nos brinda un formato para pensar la resistencia al sometimiento que no excluye articulaciones más amplias, esto es, un «nosotros» que incluye pero trasciende los confines de una identidad de resistencia afincada en el «nosotros» del grupo identitario particular.

Por último, también hay que tener presente la condición teórica del problema planteado aquí, pues sea como una celebración progresista de la diferencia en un contexto de multiplicidad, o como un renacimiento derechista del nacionalismo xenófobo, el problema subyacente es el mismo: en ambos casos hay una comprensión bastante ambigua de la «bondad» de la diferencia, así como un énfasis en la particularidad que olvida la universalidad. Pero se trata de un olvido aparente, pues la idea de un particularismo puro o autorreferencial es inconsistente, aunque solo sea porque la disputa por los derechos de los dialectos o grupos particulares es enunciada a través del lenguaje de los derechos y, por ende, evoca una relación con algo externo al propio particularismo y un terreno más amplio que el del particularismo puro. El olvido –o más bien descrédito– de los universales entre quienes reivindican la diferencia se debe a que éstos generalmente asocian la idea de universalidad con un fundamento último para dirimir disputas o con las grandes narrativas de la Ilustración europea que tendían a reducir las tradiciones de la periferia a un mero particularismo.

Eso no tiene por qué ser así, pues hay maneras de pensar la universalidad como una categoría impura y no como un fundamento. No podemos discutir esto en detalle, pero en otro lugar (Arditi; Arditi/Valentine) he sostenido que la referencia a los universales es ineludible si se quiere pensar la formación de un terreno para el intercambio o la negociación política entre grupos particulares. Negociar presupone, por un lado, que hay una disputa que divide a las partes y, por otro, que esa disputa no impide lograr un acuerdo respecto a sus respectivas reclamaciones. Esto indica, primero, que a pesar de que la disputa –y por ende, la división– entre las partes es irreductible, con lo cual se descarta la pretensión de llegar a una sociedad reconciliada, toda negociación obliga a invocar un espacio compartido que debe ser construido en el proceso de negociación. Es decir, negociar introduce algo que trasciende la particularidad de los participantes. Y segundo, indica que el

sentido y el alcance de las reglas del juego para el intercambio entre las partes no son externos a esa negociación. Con esto se destaca que la idea de universalidad no coincide con la de un referente o fundamento estable para dirimir disputas, sino más bien se refiere a una categoría «impura» por cuanto que su condición como referente es configurada –al menos parcialmente– por la disputa, el intercambio o la negociación en cuestión. Por consiguiente, sea en el caso de la política de la identidad o en el de la derecha «retro», una reclamación particular apela a (y se inscribe en) el terreno de lo universal.

Notas

Agradezco los comentarios y las críticas brindadas por mis amigos y colegas Marta Lamas, Mariano Molina, Nora Rabotnikof y Enrique Serrano en nuestras discusiones en Ciudad de México.

1. Esto confirma la falta de un terreno unificador o cimiento de existencia. Los filósofos acuñan nociones tales como «ontología débil» (Vattimo) o «pensamiento débil» (Rovatti) para dar razón de esa ausencia. V. Vattimo/Rovatti.
2. V. *The Observer*, Londres, 1/3/92. Uso la noción de *mestizaje* en el sentido de permeabilidad intercultural, no de cruce racial. Algunos (Calderón/Hopenhayn/Ottone) defienden la pertinencia de esta noción para comprender las identidades culturales híbridas en América Latina. Sin embargo, el *apartheid* sigue siendo una posibilidad real, sea porque la dominación cultural y el imperialismo (que están muy lejos de haber terminado) socavan las expectativas exageradamente optimistas sobre intercambios culturales igualitarios, o porque la diferencia puede existir sin problemas como una multiplicidad con muy poca contaminación. Más adelante volveré brevemente sobre este punto.
3. Compárese esto con el contraste que establece Luhmann (p. 318) entre las sociedades estratificadas y las sociedades modernas: «Por lo regular en las sociedades estratificadas se ubicaba al individuo humano en un solo subsistema. El rango social (*condition, qualité, état*) era la característica más estable de la personalidad de un individuo. Eso ya no es posible en una sociedad diferenciada conforme a funciones como la política, la economía, las relaciones íntimas, la religión, las ciencias o la educación. Nadie puede vivir en uno de esos sistemas únicamente».
4. Habermas (p. 456) dice algo similar al referirse a la eliminación de las barreras entre las esferas de actividad. Para él ese proceso «va de la mano con una multiplicación de papeles que se especifican en el proceso, con una pluralización de formas de vida, y con una individualización de los planes de vida».
5. La banda de rock *grunge* Nirvana se volvió emblemática para la Generación X, los jóvenes inmersos en la indiferencia. El suicidio de Kurt Cobain, líder del grupo, llevó a muchos comentaristas a reflexionar sobre los jóvenes que muestran escaso interés en la esfera pública (al menos en sus actuales instituciones formales) porque no encuentran nada por lo que valga la pena luchar. Su desolación reside en que ellos creen (un tanto paradójicamente) que no existe nada en qué creer. V. «An Icon of Alienation» en *Weekend*, revista sabatina de *The Guardian*, Londres, 23/4/94, p. 10.
6. Sin embargo, a diferencia de Rorty, yo no descartaría la religión como una mera oferta de «redención de ultratumba». La religión también puede ser la posible (aunque no siempre

deseable) «historia sobre cómo las cosas pueden mejorar» que Debray llama «la vitamina de los débiles».

Bibliografía

Arditi, Benjamín: «La impureza de los universales» en *Revista Internacional de Filosofía Política* N° 10, Madrid, 12/1997, pp. 46-69.

Arditi, Benjamín y Jeremy Valentine: *Polemicization: the contingency of the commonplace*, Edinburgh University Press y New York University Press, Edinburgo y Nueva York, 1999.

Calderón, Fernando, Martín Hopenhayn y Ernesto Ottone: «Hacia una perspectiva crítica de la modernidad: las dimensiones culturales de la transformación productiva con equidad», Documento de Trabajo N° 21, Cepal, Santiago de Chile, 10/1993.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari: *A Thousand Plateaus* [1980], The Athlone Press, Londres, 1988.

Debray, Regis: «Dios y el planeta político», incluido en este volumen.

Denson, Roger, «Un perpetuo regreso al inicio. El nomadismo en la recepción crítica del arte», incluido en este volumen.

Derrida, Jacques: *Fuerza de ley: El 'fundamento místico de la autoridad'* [1994], Tecnos, Madrid, 1997.

Gitlin, Todd: «El auge de la política de la identidad. Un examen y una crítica», incluido en este volumen.

Habermas, Jürgen: «Further Reflections on the Public Sphere» en Craig Calhoun (ed.): *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge, 1992, pp. 421-461.

Hall, Stuart: «Politically Incorrect. Pathways Through PC» en Sara Dunant (ed.): *The War of the Words. The Politically Correctness Debate*, Virago Press, Londres, 1994, pp. 164-183.

Hitchens, Cristopher: «The New Complainers» en *Dissent* vol. 40 N° 4, otoño 1993, pp. 560-564.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe: *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Madrid, 1987.

Laclau, Ernesto y Lilian Zac: «Minding the Gap: The Subject of Politics» en E. Laclau (ed.): *The Making of Political Identities*, Verso, Londres, 1994, pp. 11-39.

Laclau, Ernesto: «El tiempo está dislocado» en *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires, 1996a, pp. 121-148.

Laclau, Ernesto: «Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad» en *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires, 1996b, pp. 43-68.

Laclau, Ernesto: «Sujeto de la política, política del sujeto», incluido en este volumen.

Leca, Jean: «Questions of Citizenship» en Chantal Mouffe (ed.): *Dimensions of Radical Democracy, Pluralism, Citizenship, Community*, Verso, Londres, 1992, pp. 17-32.

Lefort, Claude: *Ensayos sobre lo político* [1986], Universidad de Guadalajara, México, 1991.

Lipovetsky, Gilles: *La era del vacío. Ensayos acerca del individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1986.

Lipovetsky, Gilles: *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona, 1994.

Luhmann, Niklas: «The Individuality of the Individual» en Thomas Heller, Morton Sosna y David E. Webb (eds.): *Reconstructing Individualism*, Stanford University Press, Stanford, 1986, pp. 313-354.

Lyotard, Jean-François: *La diferencia* [1983], Gedisa, Barcelona, 1988. Maffesoli, Michel: «Identidades e identificación en las sociedades contemporáneas», incluido en este volumen.

Maffesoli, Michel: «Identidades e identificación en las sociedades contemporáneas», incluido en este volumen.

Maier, Charles S.: «Democracy and its Discontents» en *Foreign Affairs* vol. 74 Nº 4, 7-8/1994, pp. 48-64.

Morin, Edgar: «El fútbol y la complejidad» en *Letra Internacional* Nº 29, Madrid, 7/1993, pp. 12-16.

Mulgan, Geoff: «Party-Free Politics» en *New Statesman and Society*, Londres, 15/4/1994, pp. 16-18.

Rorty, Richard: «Two Cheers for the Cultural Left» en *The South Atlantic Quarterly* vol. 89 Nº 1, invierno 1990, pp. 227-234.

Rorty, Richard: «Ironía privada y esperanza liberal» en *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 91-113.

Rorty, Richard: «On Intellectuals in Politics» en *Dissent* vol. 39 Nº 2, primavera 1992, pp. 265-267.

Rusconi, Gian Enrico: «Crisi Sociale e Politica» en Paolo Farneti (ed.): *Politica e società* vol. 1, La Nuova Italia Editrice, Florencia, 1979, pp. 322-331.

Steel, Shelby: «The New Sovereignty» en *Harper's Magazine*, 7/1992, pp. 47-54.

Vattimo, Gianni y Pier Aldo Rovatti (eds.): *El pensamiento débil* [1983], Cátedra, Madrid, 1988.

Vattimo, Gianni: «El arte de la oscilación» en *La sociedad transparente*, Paidós / ICE-UAB, Barcelona, 1990, pp. 45-61.

Vattimo, Gianni: «La sociedad transparente», incluido en este volumen.

Visker, Rudi: «Transcultural Vibrations», Universidad Católica de Lovaina, 1993, mimeo.

Žižek, Slavoj: *The Metastases of Enjoyment*, Verso, Londres, 1994.

Ernesto Laclau

Sujeto de la política, política del sujeto

La cuestión de la relación (¿complementariedad?, ¿tensión?, ¿exclusión mutua?) entre universalismo y particularismo ocupa un lugar central en los debates políticos y teóricos actuales. Los valores universales son vistos como muertos o, al menos, amenazados. Lo que es más importante, ya no se da por sentado el carácter positivo de esos valores. Por un lado, bajo la bandera del multiculturalismo, los valores clásicos del Iluminismo han sido atacados y se los considera como poco más que el coto cultural privado del imperialismo occidental. Por el otro lado, todo el debate relativo al fin de la modernidad, el asalto al fundacionalismo en sus varias expresiones, ha tendido a establecer un vínculo esencial entre la noción obsoleta de un fundamento de la historia y de la sociedad y los *contenidos factuales* que, a partir del Iluminismo, han jugado ese papel de fundamento. Es importante advertir, sin embargo, que estos dos debates no han avanzado siguiendo líneas simétricas, que las estrategias argumentativas se han cruzado entre sí de maneras inesperadas, y que muchas combinaciones aparentemente paradójicas han resultado posibles. Así, los enfoques llamados posmodernos pueden ser vistos como un debilitamiento del fundacionalismo imperialista del Iluminismo occidental y como la apertura hacia un pluralismo cultural más democrático; pero pueden ser vistos también como apuntalando una noción «débil» de identidad que es incompatible con la fuerte identificación cultural que una «política de la autenticidad» requiere. Y los valores universales

pueden ser vistos como una irrestricta afirmación de la «etnia de Occidente» (como en el último Husserl), pero también como un modo de promover –al menos tendencialmente– una actitud de respeto y tolerancia frente a la diversidad cultural.

Sería un error, ciertamente, pensar que conceptos tales como «universal» y «particular» han sido empleados en el mismo sentido en ambos debates; pero también sería incorrecto suponer que la interacción continua entre los dos no ha tenido ningún efecto en las dimensiones centrales de ambos. Esta interacción ha dado lugar a ambigüedades y desplazamientos de sentido que son fuente de una cierta productividad política. Es a estos desplazamientos e interacciones a los que quiero referirme en este ensayo. Mi cuestión, puesta en sus términos más simples, es la siguiente: ¿qué ocurre con las categorías de «universal» y «particular» cuando ellas se tornan instrumentos en los juegos de lenguaje que moldean la política contemporánea? ¿Qué operación se verifica a través de ellas? ¿Cuáles son los juegos de lenguaje que están en la raíz de su presente productividad política?

Multiculturalismo

Tomemos separadamente ambos debates y veamos los puntos donde se cruzan las categorías centrales de ambos. Multiculturalismo, en primer lugar. La cuestión puede ser formulada en estos términos: ¿es posible una pura cultura de la diferencia, un puro particularismo que abandona por completo todo tipo de principio universal? Hay varias razones para dudar de que esto sea posible. En primer lugar, postular una identidad separada y diferencial pura es lo mismo que afirmar que esta identidad se constituye *a través* del pluralismo y de la diferencia. La referencia al otro está claramente presente como constitutiva de la propia identidad. No hay modo de que un grupo particular que habita en el seno de una comunidad que lo rebasa pueda vivir una existencia monádica –al contrario, parte de la definición de su propia identidad es la construcción de un sistema complejo y elaborado de relaciones con otros grupos. Y estas relaciones tendrán que ser reguladas por normas y principios que trascienden el particularismo de todo grupo. Afirmar, por ejemplo, el derecho de todos los grupos étnicos a la autonomía cultural, es adoptar una posición argumentativa que solo puede justificarse sobre bases universales. La afirmación de la propia particularidad requiere apelar a algo que la trasciende. Cuanto más particular es un grupo, menos le será posible controlar el terreno comunitario en el que él opera, y más universal tendrá que ser la justificación de sus reclamos.

Pero hay otro motivo por el cual una política de la pura diferencia se niega a sí misma. Afirmar la propia identidad *diferencial* significa, como he-

mos visto, incluir en esa identidad al otro como aquel del cual uno se delimita. Pero es fácil ver que una identidad diferencial del todo lograda implicaría sancionar el presente *statu quo* en la relación entre grupos. Porque una identidad que es puramente diferencial en relación con otros grupos tiene que afirmar la identidad del otro al mismo tiempo que la propia y, como resultado, no puede tener reclamos identitarios respecto a esos grupos. Supongamos que un grupo *tiene* esos reclamos –por ejemplo, iguales oportunidades en el empleo y en la educación, o incluso el derecho de establecer escuelas confesionales. En la medida en que estas reivindicaciones son presentadas como derechos que, como miembro de la comunidad, comparto con todos los otros grupos, tengo que presuponer que no soy simplemente diferente de los otros sino, en ciertos aspectos fundamentales, igual de ellos. Si se afirma que todos los grupos particulares tienen el derecho al respeto de su propia particularidad, esto significa que, en ciertos aspectos, son iguales entre sí. Sólo en una situación en la que todos los grupos difieran entre sí y en la que ninguno e ellos quisiera ser algo distinto de lo que es al presente, la pura lógica de la diferencia gobernaría de modo exclusivo la relación entre grupos. En toda otra situación la lógica de la diferencia será interrumpida por una lógica de la equivalencia y de la igualdad. No es por nada que la pura lógica de la diferencia –la noción de desarrollos separados– está en la base del *apartheid*.

Este es el motivo por el cual la lucha de *todo* grupo que intenta afirmar su identidad en un contexto hostil está siempre confrontada por dos peligros, opuestos pero simétricos, respecto a los cuales no hay ninguna solución lógica, ninguna cuadratura del círculo, sino intentos precarios y contingentes de mediación. Si el grupo intenta afirmar su identidad *tal como ella es al presente*, dado que su localización en el seno de la comunidad en su conjunto se define por el sistema de exclusiones dictado por los grupos dominantes, se condena a sí mismo a la perpetua existencia marginal de un gueto. Sus valores culturales pueden ser fácilmente recuperados como «folklore» por el orden establecido. Si, por el otro lado, lucha por cambiar esta localización y por romper con su situación de marginalidad, tiene que abrirse a una pluralidad de iniciativas políticas que lo llevan más allá de los límites que definen su identidad presente –por ejemplo, luchas en el seno de las instituciones. Como estas instituciones están, sin embargo, moldeadas ideológica y culturalmente por los grupos dominantes, el peligro es que se pierda la identidad diferencial del grupo que está en lucha. El que los nuevos grupos logren transformar las instituciones, o que la lógica de las instituciones consiga diluir –a través de la cooptación– la identidad de los grupos es algo que, desde luego, no está decidido de antemano y depende de una lucha hegemónica. Pero lo que es cierto es que no hay ningún cambio histórico importante en el

que la identidad de *todas* las fuerzas intervinientes no sea transformada. No hay posibilidad de victoria en términos de una autenticidad cultural *ya adquirida*. La comprensión creciente de este hecho explica la centralidad del concepto de «hibridización» en los debates contemporáneos.

Si buscamos un ejemplo de la emergencia temprana de esta alternativa en la historia europea, podemos referirnos a la oposición entre socialdemócratas y sindicalistas revolucionarios en las décadas que precedieron a la Primera Guerra Mundial. La solución marxista clásica al problema del desajuste entre el particularismo de la clase obrera y la universalidad de la tarea de transformación socialista, había estado dominada por el supuesto de una creciente simplificación de la estructura social bajo el capitalismo: como resultado de esta simplificación, la clase obrera como sujeto homogéneo abarcaría a la vasta mayoría de la población y se haría cargo de la tarea de transformación universal. Una vez que este tipo de pronóstico resultó desacreditado a fines del siglo, dos soluciones posibles quedaron abiertas: o bien referir la transformación histórica a una dispersión de luchas democráticas tan solo unificadas muy ligeramente por una clase obrera semicorporativa, o bien promover una política de la pura identidad llevada a cabo por una clase obrera unificada a través de la violencia revolucionaria. El primer camino condujo a lo que ha sido descrito como integración socialdemócrata: la clase obrera fue cooptada por un Estado en el que ella participaba pero cuyos mecanismos no podía controlar. El segundo camino condujo al segregacionismo de la clase obrera y al rechazo de toda participación en las instituciones democráticas. Es importante subrayar que el mito de la huelga general en Sorel no era un instrumento para mantener una pura identidad obrera como condición de la victoria revolucionaria. En la medida en que la huelga revolucionaria era una idea regulativa más que un evento factualmente posible, no constituía una estrategia real para la toma del poder: su función se agotaba en ser un mecanismo que recreaba sin fin la identidad aislada de los obreros. En la opción entre una política de la identidad y la transformación de las relaciones de fuerza entre los grupos, el sorelismo puede ser visto como una forma extrema de unilateralización de la primera alternativa.

Si renunciamos, sin embargo, a esta solución unilateral, la tensión entre estos dos extremos contradictorios no puede ser erradicada: ella está destinada a permanecer, y el cálculo estratégico sólo puede consistir en la negociación pragmática entre sus dos polos. La hibridización no es un fenómeno marginal sino el terreno mismo en el que las identidades políticas contemporáneas son construidas. Consideremos una fórmula tal como «esencialismo estratégico», que ha sido recientemente muy usada. Por una serie de razones esta fórmula no me satisface del todo, pero tiene la ventaja de poner de

relieve las alternativas antinómicas a las que nos hemos referido y la necesidad de un equilibrio político negociado entre ellas. El «esencialismo» alude a una política fuerte de la identidad, sin la cual no existen las bases para la acción y el cálculo político. Pero el esencialismo es solo estratégico –es decir, que apunta, en el momento mismo de su constitución, a su propia contingencia y a sus propios límites.

Esta contingencia es central para entender lo que es quizás el rasgo más prominente de la política contemporánea: el reconocimiento pleno del carácter limitado y fragmentario de los agentes históricos. La modernidad comenzó con la aspiración a un actor histórico ilimitado, que sería capaz de asegurar la plenitud de un orden social perfectamente instituido. Cualquiera fuera la ruta que condujera a esta plenitud –una «mano invisible» que unificara una multiplicidad de voluntades individuales dispersas, o una clase universal que asegurara un sistema transparente y racional de relaciones sociales– siempre implicó que los agentes de esa transformación histórica serían capaces de vencer todo particularismo y toda limitación e instituir una sociedad reconciliada consigo misma. Esto es lo que un verdadero universalismo significó para la modernidad. El punto de partida de las luchas sociales y políticas contemporáneas es, por el contrario, el poner énfasis en su particularidad, la convicción de que ninguna de estas luchas es capaz, por sí misma, de realizar la plenitud del orden comunitario. Pero es precisamente por esto que, según hemos visto, esta particularidad no puede ser construida a través de una pura «política de la diferencia» sino que tiene que apelar, como condición misma de su constitución, a principios universales. La cuestión que surge entonces es hasta qué punto esta universalidad es la misma que la universalidad de la modernidad o en qué medida la idea misma de una plenitud del orden social experimenta, en este nuevo clima político e intelectual, una radical mutación que –manteniendo la doble referencia a lo universal y lo particular– transforma enteramente la lógica de su articulación. Antes de responder a esta cuestión debemos, sin embargo, pasar a nuestro segundo debate, concerniente a la crítica del fundacionalismo.

Contextos y crítica del fundacionalismo

Comencemos nuestra discusión con una proposición muy usual: que no hay verdad o valor independiente de un contexto, que la validez de una afirmación solo se determina contextualmente. En un sentido, desde luego, esta proposición no presenta problema alguno y es un corolario necesario de la crítica del fundacionalismo. Pasar de ella a afirmar la inconmensurabilidad de los contextos y a derivar de ésta un argumento en defensa del pluralismo cultural parece ser tan solo una conclusión lógica, y no estoy, desde luego,

dispuesto a afirmar lo contrario. Hay, sin embargo, una dificultad que este razonamiento no contempla y es la siguiente: ¿cómo determinar los límites de un contexto? Aceptemos que toda identidad es diferencial. En tal caso, hay dos consecuencias que se siguen: 1) que, como en un sistema saussureano, cada identidad es lo que es solo a través de sus diferencias con todas las otras; 2) que el contexto tiene que ser cerrado –si todas las identidades dependen de un *sistema* diferencial, a menos que este último defina sus propios límites, ninguna identidad puede, en última instancia, constituirse. Pero nada es más difícil –desde un punto de vista lógico– que definir esos límites. Si adoptáramos una perspectiva fundacionalista podríamos apelar a un último fundamento que sería la fuente de todas las diferencias; pero si de lo que se trata es de un verdadero pluralismo de las diferencias, si las diferencias son *constitutivas*, no podemos ir en la búsqueda de los límites sistemáticos que definen un contexto, más allá de las diferencias mismas. Ahora bien, el único modo de definir un contexto es, como hemos dicho, a través de sus límites, y el único modo de definir esos límites es apuntar a lo que está más allá de ellos. Pero lo que está más allá de los límites solo pueden ser otras diferencias y en tal caso –dado el carácter constitutivo de toda diferencia– es imposible establecer si las nuevas diferencias son internas o externas a ese contexto. La posibilidad de un límite *y, ergo*, de un contexto, resulta así amenazada.

Como he argumentado en otro sitio[1], el único modo de evitar esta dificultad es postular un más allá que no es una diferencia más sino algo que plantea una amenaza (es decir, que niega) a todas las diferencias interiores a ese contexto –o, más bien, que el contexto como tal se constituye a través del acto de exclusión de algo ajeno, de una exterioridad radical. Esta posibilidad tiene tres consecuencias que son capitales para nuestro argumento.

1. La primera es que el antagonismo y la exclusión son constitutivos de toda identidad. Sin los límites a través de los cuales una negatividad (no dialéctica) se construye, lo que tendríamos sería una indefinida dispersión de diferencias cuya ausencia de límites sistemáticos haría imposible toda identidad diferencial. Pero la función misma de constituir identidades diferenciales a través de límites antagónicos es lo que, al mismo tiempo, desestabiliza y subvierte esas diferencias. Porque si el límite plantea la misma amenaza a todas las diferencias, hace a todas ellas equivalentes entre sí, intercambiables unas por las otras en lo que concierne al límite. Esto ya anuncia la posibilidad de una universalización relativa a través de lógicas equivalenciales, universalización que no es incompatible con un particularismo diferencial, sino que es requerido por la lógica misma de este último.

2. El sistema es lo que es requerido para constituir las identidades diferenciales, pero lo único que puede constituir al sistema –la exclusión– y hacer así posibles esas identidades, es también aquello que las subvierte. (En términos de construccionistas: las condiciones de posibilidad de un sistema son también sus condiciones de imposibilidad.) A los efectos de ser posible, los contextos tienen que ser internamente subvertidos. El sistema (como el *objet petit* a en Lacan) es algo que la misma lógica del contexto requiere, pero que es, sin embargo, imposible. Está presente, si se quiere, a través de su ausencia. Pero esto significa dos cosas. La primera, que toda identidad diferencial estará constitutivamente dividida; será el punto de cruce entre la lógica de la diferencia y la lógica de la equivalencia. Esto introduce en ella una radical indecidibilidad. La segunda, que aunque la plenitud y la universalidad de la sociedad son inalcanzables, no desaparecen: se mostrarán siempre a través de la presencia de su ausencia. De nuevo, vemos aquí anunciarse una íntima conexión entre lo universal y lo particular que no consiste, sin embargo, en subsumir al segundo en el primero.

3. Por último, si ese objeto imposible –el sistema– no puede ser representado pero necesita, sin embargo, mostrarse en el campo de la representación, los medios de esa representación serán constitutivamente inadecuados. Sólo los particulares constituyen tales medios. Como resultado, la sistematicidad del sistema, el momento de su imposible totalización, será simbolizado por particulares que asumen de modo contingente esa función representativa. Esto significa, en primer lugar, que la particularidad de lo particular es subvertida por esta función de representación de lo universal; pero, en segundo lugar, que un cierto particular, al hacer de su propia particularidad el cuerpo significante de una representación de lo universal, pasa a ocupar –dentro del conjunto del sistema de diferencias– un papel hegemónico. Esto anticipa nuestra conclusión principal: en una sociedad (y este es, finalmente, el caso en *toda* sociedad) en el que la plenitud –el momento de su universalidad– es inalcanzable, la relación entre lo universal y lo particular es una relación hegemónica.

Veamos más en detalle la lógica de esta relación. Tomaré como ejemplo la «universalización» de los símbolos populares del peronismo en la Argentina de los años 60 y 70. Después del golpe de 1955 que derrocó al régimen peronista, la Argentina entró en un largo proceso de inestabilidad institucional que duró más de 20 años. El peronismo y otras organizaciones populares fueron proscriptos, y los gobiernos militares y regímenes civiles fraudulentos que se sucedieron fueron claramente incapaces de responder a las reivindicaciones populares de las masas a través de los canales institucionales existentes. Es decir, hubo una sucesión de regímenes cada vez menos representativos y

una acumulación de demandas democráticas no atendidas. Estas últimas eran, ciertamente, demandas particulares y procedían de grupos muy diferentes. El hecho de que todas ellas fueran rechazadas por los regímenes dominantes estableció una creciente relación de equivalencia entre ellas, que es importante advertir, no expresaba ninguna unidad esencial *a priori*. Por el contrario, su único fundamento era el rechazo de todas estas reivindicaciones por parte de los sucesivos regímenes. En nuestra terminología anterior, su unificación dentro de un contexto o sistema de diferencias resultaba, simplemente, en que todas ellas eran antagonizadas por los sectores dominantes.

Pues bien, como hemos visto, esta unificación contextual de un sistema de diferencias sólo puede tener lugar al precio de debilitar las identidades diferenciales como resultado de la operación de una lógica de la equivalencia, que introduce una dimensión de relativa universalidad. En nuestro ejemplo, la gente sentía que a través de la particularidad diferencial de sus reivindicaciones –vivienda, derechos sindicales, nivel de salarios, protección de la industria nacional, etc.– se expresaba algo igualmente presente en todas ellas, que era la oposición al régimen. Es importante advertir que esta dimensión de universalidad no se oponía al particularismo de las reivindicaciones –ni tampoco al de los grupos que entraban en la relación equivalencial– sino que surgía a partir de estas últimas. El resultado de la expansión de la lógica de la equivalencia fue una cierta perspectiva más universal, que inscribía las demandas particulares en un lenguaje de resistencia más amplio. Un puro particularismo de las demandas de los varios grupos, que evitara la lógica equivalencial por completo, solo habría sido posible si el régimen hubiera tenido éxito en negociar separadamente las demandas particulares y absorberlas de modo «transformista». Pero en todo proceso de declinación hegemónica esta absorción transformista resulta imposible y las lógicas equivalenciales interrumpen el puro particularismo de las demandas democráticas individuales.

Como vemos, esta dimensión de universalidad alcanzada a través de la equivalencia es muy diferente de la universalidad que resulta de una esencia subyacente o de un principio incondicionado *a priori*. No es tampoco una idea regulativa –empíricamente inalcanzable pero con un contenido teleológico inequívoco–, porque no puede existir aparte del sistema de equivalencias de la que procede. Pero esto tiene consecuencias importantes tanto para el contenido como para la función de esa universalidad. Hemos visto antes que el momento de totalización o universalización de la comunidad –el momento de su plenitud– es un momento imposible que solo puede adquirir una presencia discursiva a través de un contenido particular que se despoja de su propia particularidad a los efectos de representar esa plenitud.

Para volver a nuestro ejemplo argentino, éste fue precisamente el papel que, en los años 60 y 70, jugaron los símbolos populares del peronismo. Como hemos visto, el país había entrado en un rápido proceso de desinstitucionalización, de modo que las lógicas equivalenciales pudieron operar con libertad. El propio movimiento peronista carecía de una real organización y se reducía, por el contrario, a una serie de símbolos y a un lenguaje difuso que unificaba una multiplicidad de iniciativas políticas. Finalmente, el propio Perón estaba exiliado en Madrid, e intervenía solo de modo distante en las actividades de su movimiento, teniendo buen cuidado de no tomar parte en las luchas fraccionales internas. En tales circunstancias, estaba en condiciones ideales para pasar a ser un «significante vacío» que encarnara el momento de universalidad en la cadena de equivalencias que unificaba al campo popular. Y el destino ulterior del peronismo en los 70 ilustra con claridad la ambigüedad esencial inherente a todo proceso hegemónico: por un lado, el hecho de que los símbolos de un grupo particular asuman en un cierto momento una función de representación universal da, por cierto, un poder hegemónico a ese grupo; pero, por otro lado, el hecho de que esa función de representación universal haya sido adquirida al precio de debilitar el particularismo de la identidad originaria, conduce necesariamente a la conclusión de que esta hegemonía va será precaria y amenazada. La lógica salvaje de los significantes de la universalidad, a través de la expansión de las cadenas equivalenciales, implica que ninguna fijación y limitación particular del flujo del significado bajo el significante va a estar asegurada. Esto es lo que ocurrió con el peronismo después de la victoria electoral de 1973 y del retorno a la Argentina de Perón, quien ya no era un significante vacío sino el presidente, y debía llevar a cabo políticas concretas. Pero las cadenas de equivalencias construidas por las distintas facciones de su movimiento habían ido más allá de toda posibilidad de control –incluso por parte de Perón. El resultado fue el sangriento proceso que condujo a la dictadura militar de 1976.

La dialéctica de la universalidad

Los desarrollos anteriores nos conducen a la siguiente conclusión: la dimensión de universalidad –resultante del carácter incompleto de las identidades diferenciales– no puede ser eliminada, en la medida en que la comunidad no es enteramente homogénea (si *fuera* homogénea, lo que desaparecería sería no solo la universalidad sino también la misma distinción universalidad/particularidad). Esta dimensión es, sin embargo, tan solo un lugar vacío que unifica al conjunto de las demandas equivalenciales. Tenemos que determinar la naturaleza de este lugar tanto en términos de su contenido

como de su función. En lo que concierne al contenido, no tiene uno que le sea propio, sino tan solo el que le es dado por una articulación transitoria de demandas equivalentes. Hay una paradoja implícita en la formulación de principios universales, todos ellos tienen que presentarse a sí mismos como válidos sin excepción en tanto que, incluso en sus propios términos, esta universalidad puede ser con facilidad cuestionada y nunca puede ser mantenida en los hechos. Tomemos un principio universal el derecho de las naciones a su autodeterminación. En tanto derecho universal se reclama como válido en toda circunstancia. Supongamos ahora que dentro de un país está teniendo lugar un genocidio: ¿tiene, en tal caso, la comunidad internacional el derecho de intervenir, o el principio de autodeterminación es válido de manera incondicional? La paradoja es que el principio tiene que ser formulado como universalmente válido y, sin embargo, habrá siempre excepciones a esa validez universal. Pero quizás la paradoja surge de creer que esta universalidad tiene un contenido propio, cuyas implicaciones lógicas pueden ser deducidas analíticamente, sin advertir que su sola función –dentro de un juego de lenguaje particular– consiste en hacer discursivamente posible una cadena de efectos equivalenciales, pero sin pretender que esta universalidad pueda operar más allá del contexto de su emergencia. Hay innumerables contextos dentro de los cuales el principio de la autodeterminación nacional es un modo totalmente válido de totalizar y universalizar una experiencia histórica.

Pero en tal caso, si siempre sabemos de antemano que ninguna universalidad estará a la altura de su tarea, que siempre fracasará en lo que intenta, ¿por qué el conjunto equivalencial tiene que expresarse a través de lo universal? La respuesta reside en lo que dijéramos antes sobre la estructura formal de la que ese conjunto depende. El «algo idéntico» compartido por todos los términos de la cadena equivalencial –lo que hace posible a la equivalencia– no puede ser algo positivo, es decir, una diferencia más que podría ser definida en su particularidad, sino que resulta de los efectos unificantes que la amenaza externa plantea a lo que de otro modo hubiera sido un conjunto perfectamente heterogéneo de diferencias (particularidades). El «algo idéntico» sólo puede ser la pura, abstracta, ausente plenitud de la comunidad, que carece, como hemos visto, de toda forma directa de representación y se expresa a sí misma a través de la equivalencia de los términos diferenciales. Pero entonces es esencial que la cadena de equivalencias permanezca abierta: de otro modo, su cierre sólo podría ser el resultado de una diferencia más especificable en su particularidad, y en tal caso no nos veríamos confrontados con la plenitud de la comunidad como ausencia. El carácter abierto de la cadena significa que lo que se expresa a través de ella tiene que ser universal y no particular. Ahora bien, esta universali-

dad requiere –para su expresión– ser encarnada en algo esencialmente inconmensurable con ella: una particularidad (como en nuestro ejemplo del derecho a la autodeterminación nacional). Esta es la fuente de la tensión y ambigüedades que circundan a todos los así llamados principios «universales»: tienen que ser formulados como principios ilimitados en su validez, que expresen una universalidad que los trascienda; pero todos ellos, por razones esenciales, se enredan más temprano o tarde en su propio particularismo contextual y son incapaces de realizar su función universal.

En lo que se refiere a la función (en tanto diferente del contenido) de lo universal, hemos dicho lo suficiente como para que esté claro en qué consiste: ella se agota en introducir cadenas de equivalencia en lo que hubiera sido de otro modo un mundo puramente diferencial. Este es el momento de la sumatoria hegemónica y de la articulación, y puede operar de dos modos distintos. El primero es inscribir las identidades y demandas particulares como eslabones de una cadena más extensa de equivalencias, dotando de este modo a cada eslabón de una «relativa» universalización. Si, por ejemplo, las demandas feministas entran en cadenas de equivalencia con las de los grupos negros, las minorías étnicas, los activistas de los derechos civiles, etc., adquieren una perspectiva más global que en el caso en que hubieran permanecido restringidas a su propio particularismo. El segundo es dar a una demanda particular una función de representación universal –es decir, atribuirle el valor de un horizonte que da coherencia a la cadena de equivalencias y que, al mismo tiempo, la mantiene indefinidamente abierta. Para dar unos pocos ejemplos: la socialización de los medios de producción no fue considerada como una demanda limitada a la esfera de la economía sino como el «nombre» de una amplia variedad de efectos equivalenciales que irradiaban al conjunto de la sociedad. La introducción de la economía de mercado jugó un papel similar en Europa oriental después de 1989. El retorno de Perón, en nuestro ejemplo argentino, fue también concebido a comienzos de los 70 como el preludio a una transformación histórica mucho más amplia. Qué demanda particular, o serie de demandas, va a ejercer esta función de representación universal es algo que no puede ser determinado por razones *a priori* (si esto último fuera posible, significaría que hay algo en la particularidad de la demanda que la predeterminaría a jugar ese papel, y esto estaría en contradicción con todo nuestro argumento).

Podemos ahora volver a los dos debates que fueron el punto de partida de nuestra reflexión. Como podemos ver, hay varios puntos en los que interactúan y donde puede ser detectado cierto paralelismo. Hemos dicho lo suficiente acerca del multiculturalismo como para que resulte claro nuestro argumento relativo a los límites del particularismo. Una posición *puramente* particularista se autorrefuta porque tiene que proveer un terreno para

la constitución de las diferencias *en tanto* diferencias, y ese terreno sólo puede consistir en una nueva versión del esencialismo universalista. (Si tenemos un *sistema* de diferencias A/B/C/, etc., tenemos que dar cuenta de esta dimensión sistemática, lo que nos conduce directamente al discurso del fundamento. Si lo que tenemos es, por el contrario, una pluralidad de elementos *separados* A, B, C, etc., que no constituyen un sistema, tenemos sin embargo que dar cuenta de esta separación –estar separados es también una forma de relación entre objetos– y, como Leibniz sabía muy bien, estamos nuevamente obligados a postular un terreno en el que la separación tiene lugar. La armonía preestablecida de las mónadas es un fundamento tan esencial como la totalidad spinoziana.) De tal modo, la única solución a nuestro dilema es mantener la dimensión de universalidad, pero articularla de un modo distinto con lo particular. Esto es lo que hemos intentado proveer en las páginas precedentes a través de la noción de lo universal como lugar vacío pero inerradicable.

Es importante advertir, sin embargo, que este tipo de articulación sería teóricamente impensable si no introdujéramos en el cuadro algunos de los presupuestos centrales de la crítica contemporánea del fundacionalismo (sería impensable, por ejemplo, en una perspectiva habermasiana). Si el sentido es fijado de antemano, o bien, en su versión extrema, por un fundamento radical (una posición sostenida hoy día por cada vez menos gente) o bien, en una versión más diluida, a través del principio regulador de una comunicación no distorsionada, desaparece la posibilidad misma del fundamento como lugar vacío que es colmado de modo político y contingente por una variedad de fuerzas sociales. Las diferencias no serían constitutivas porque algo previo a su interacción fija *ya* el límite de su variación posible y establece un tribunal externo para *juzgarlas*. Sólo la crítica de una universalidad que está determinada en todas sus dimensiones esenciales por la metafísica de la presencia, hace posible la aprehensión *teórica* de la noción de «articulación» que estamos intentando elaborar –y que es distinta de una aprehensión puramente impresionista, que se estructura en torno a un discurso cuyos conceptos son del todo incompatibles con ella. (Debemos siempre recordar la crítica de Pascal a aquellos que piensan que ya están convertidos porque han comenzado a pensar en convertirse.)

Pero si el debate relativo al multiculturalismo puede derivar en claros beneficios de la crítica contemporánea al fundacionalismo (concebida, en su sentido amplio, como el conjunto de los desarrollos intelectuales abarcados por denominaciones tales como «posmodernismo» y «posestructuralismo»), estos beneficios también trabajan en la dirección opuesta. Esto se debe a que los requerimientos de una política basada en una universalidad compatible con una creciente expansión de las diferencias culturales, son claramente

incompatibles con algunas de las versiones del posmodernismo –en especial, aquellas que concluyen de la crítica del fundacionalismo que hay una implosión de todo sentido y la entrada en un mundo de «simulación» (Baudrillard). Yo no creo que esta conclusión se siga en absoluto. Como hemos sostenido, la imposibilidad de un fundamento universal no elimina su necesidad: tan solo transforma a este fundamento en un lugar vacío que puede ser colmado por una variedad de formas discursivas (las estrategias que implica esta operación de colmar es lo que constituye la política).

Volvamos por un momento a la cuestión de la contextualización. Si pudiéramos tener un contexto «saturado», estaríamos, en verdad, confrontados con una pluralidad de espacios inconmensurables, sin ningún tribunal posible que decidiera entre ellos. Pero, como hemos visto, un tal contexto saturado es imposible. Sin embargo, la conclusión que se sigue de esta verificación no es que haya una dispersión sin forma del sentido, sin ni siquiera la posibilidad de una articulación relativa, sino, más bien, que este papel articulador no está predeterminado por la forma de la dispersión como tal. Esto significa, primero, que toda articulación es contingente y, segundo, que el momento articulatorio como tal va a ser siempre un lugar vacío –los varios intentos de llenarlo serán siempre transitorios y sometidos a un permanente cuestionamiento. En consecuencia, en cada momento histórico, cualquiera sea la dispersión de diferencias que exista en la sociedad, ella estará sometida a procesos contradictorios de contextualización y descontextualización. Por ejemplo, aquellos discursos que intentan cerrar un contexto en torno de ciertos principios o valores, serán enfrentados y limitados por discursos de los *derechos*, que intentan limitar el cierre de todo contexto. Esto es lo que hace tan poco convincentes los intentos de los neoaristotélicos contemporáneos, tales como McIntyre, de aceptar tan solo la dimensión contextualizante e intentar clausurar la sociedad en torno de una visión sustantiva del bien común. Pienso que las luchas políticas y sociales contemporáneas se abren, por el contrario, a las varias estrategias que intentan colmar el lugar vacío del bien común. Las implicaciones ontológicas del pensamiento que acompaña a estas estrategias del «colmar» esclarece, a su vez, el horizonte de posibilidades abierto por la critica antifundacionalista. Es a estas lógicas estratégicas que quiero dedicar el resto de este ensayo.

Gobernabilidad y universalidad: cuatro momentos

Comencemos con algunas conclusiones que pueden derivarse fácilmente de nuestro análisis anterior concerniente al estatus de lo universal. La primera es que si lo universal es un lugar vacío y no hay ninguna razón *a priori* para que él sea llenado por *ningún* contenido concreto, si las fuerzas que ocupan

ese lugar están constitutivamente divididas entre la política concreta que ellas advocan y la capacidad de esas políticas de colmar el lugar vacío, el lenguaje político de toda sociedad cuyo nivel e institucionalización ha sido, en alguna medida, conmovido o subvertido, estará también dividido. Consideremos un término tal como «orden» (el orden social). ¿Cuáles son las condiciones de su universalización? Simplemente, que la experiencia de un desorden radical haga preferible *cualquier* orden a la continuidad del desorden. La experiencia de una falta, de una ausencia de plenitud en las relaciones sociales, transforma al «orden» en el significante de una plenitud ausente. Esto explica la división a la que nos refiriéramos: toda política concreta, si es capaz de generar el orden social, será juzgada no solo de acuerdo a sus méritos abstractos, independientes de toda circunstancia, sino también en términos de esta capacidad suya de generar el «orden» –que es uno de los nombres de la plenitud ausente de la sociedad. Como hemos señalado que, por razones esenciales, la plenitud de la sociedad es inalcanzable, esta división en la identidad de los agentes políticos es una «diferencia ontológica» –en un sentido no del todo distinto del de Heidegger– absolutamente constitutiva. Lo universal es por cierto vacío y sólo puede ser llenado, en distintos contextos, por particulares concretos. Pero este universal es, al mismo tiempo, esencial en cualquier tipo de interacción *política*, dado que si esta última tuviera lugar sin referencia universal, no sería en absoluto una interacción política: tendríamos o bien una complementariedad de las diferencias que totalmente no antagónica, o bien una relación del todo antagónica donde las diferencias carecen de cualquier tipo de conmensurabilidad y cuyo único resultado posible es la destrucción mutua de los adversarios.

Pues bien, lo que sostenemos es que la reflexión político-filosófica a partir de la Antigüedad ha sido conciente, en buena medida, de esta división constitutiva, y ha propuesto varias formas de encararla. Estas formas siguen una u otra de las posibilidades lógicas señaladas en nuestro análisis anterior. Para sugerir cómo esto tuvo lugar nos referiremos brevemente a cuatro momentos en la tradición político-filosófica occidental en que han surgido imágenes del gobernante que combinan, de maneras diferentes, universalidad y particularidad. Nos referimos sucesivamente al filósofo-rey de Platón, al soberano de Hobbes, al monarca hereditario de Hegel y a la clase hegemónica de Gramsci.

En Platón la situación no presenta ninguna ambigüedad. No hay ninguna tensión o antagonismo posibles entre lo universal y lo particular. Lejos de ser un lugar vacío, lo universal es el sitio de todo sentido posible, y absorbe en sí mismo a lo particular. Para él hay sólo *una* articulación de las particularidades que realiza la forma esencial de la comunidad. Lo universal no es «colmado» desde afuera sino que es la plenitud de su propio origen y se

expresa en todos los aspectos de la organización social. No puede haber aquí ninguna «diferencia ontológica» entre la plenitud de la comunidad y los arreglos sociales y políticos factuales. Sólo *un* tipo de organización, que se extiende a los aspectos más menudos de la vida social, es compatible con lo que la comunidad, en su última instancia, es. Otras formas de organización social pueden, desde luego, existir factualmente, pero ellas no tienen el estatus de formas alternativas entre las que uno tiene que elegir de acuerdo a las circunstancias. Ellas son tan solo formas degeneradas, pura corrupción del ser, derivadas de la ofuscación de la mente. En lo que se refiere al saber verdadero, hay solo una forma particular de organización social que realiza lo universal. Y si gobernar es una cuestión de conocimiento y no de prudencia, tan solo quien posee ese conocimiento, el filósofo, tiene el derecho a gobernar. Ergo: el filósofo-rey.

Con Hobbes estamos, en apariencia, en las antípodas de Platón. Lejos de estar el soberano en posesión del conocimiento de lo que la comunidad es, con anterioridad a toda decisión política, sus decisiones son la fuente única del orden social. Hobbes está perfectamente conciente de lo que hemos denominado «diferencia ontológica». En la medida en que la anarquía del estado de naturaleza plantea a la sociedad la amenaza de un desorden radical, la unificación de la voluntad de la comunidad en la voluntad del gobernante (o, más bien, la voluntad del gobernante como la única voluntad unificada que la sociedad puede tener) contará en tanto logre imponer un orden, independientemente de los contenidos que este último posea. Cualquier orden por lo tanto será mejor que el desorden radical. Hay aquí algo muy cercano a una completa indiferencia respecto al *contenido* del orden social impuesto por el gobernante y una exclusiva concentración en la *función* de este último: asegurar el orden como tal. «Orden» pasa a ser, por cierto, un lugar vacío, pero no hay en Hobbes ninguna teoría hegemónica acerca de las formas de colmarlo: el soberano, el «mortal God», llena el lugar vacío de una vez para siempre.

De tal modo, Platón y Hobbes están, aparentemente, en las antípodas del espectro teórico. Para Platón, lo universal es el *único* lugar pleno; por otra parte para Hobbes es un lugar del todo vacío que debe ser colmado por la voluntad del soberano. Pero si miramos la cuestión con más detenimiento, veremos que la diferencia entre ambos es menor que lo compartido, que es no permitir a lo particular ninguna dinámica propia respecto al lugar pleno/vacío de lo universal. En el primer caso lo particular tiene que realizar en su propio cuerpo una universalidad que lo trasciende; en el segundo caso, del mismo modo, si bien por medios artificiales, un particular se ha separado del reino de las particularidades y ha pasado a constituir la Ley incontrovertida de la comunidad.

Para Hegel el problema se plantea en términos diferentes. Como para él el particularismo de cada estadio de la organización social es *aufgehoben* a un nivel más alto, el problema de la inconmensurabilidad entre contenido particular y función universal no puede surgir. Pero el problema del lugar vacío emerge en relación al momento en el que la comunidad tiene que *significarse* a sí misma como totalidad –es decir, el momento de su *individualidad*. Esta significación se obtiene, como sabemos, a través del monarca constitucional, cuyo cuerpo físico representa una totalidad racional absolutamente disímil de ese cuerpo. (Esta representación por parte de Hegel de algo que no tiene contenido propio a través de algo distinto que es su exacto reverso, ha sido con frecuencia subrayada por Slavoj Žižek, que ha dado otros varios ejemplos, como la afirmación, en la *Fenomenología del espíritu*, de que «el Espíritu es un hueso».) Pero esta relación por la que un cuerpo físico, en su pura alienación respecto a todo contenido espiritual, puede representar este último contenido, depende enteramente de que la comunidad haya alcanzado, a través de la sucesiva superación/conservación de sus contenidos particulares, la forma más alta de racionalidad que es realizable en su esfera propia. A una tal comunidad racional plena ningún *contenido* puede ser adicionado, y solo resta, como requerimiento para su realización plena, *la significación del logro de esa racionalidad funcional*. Como consecuencia, el monarca racional no puede ser electivo: tiene que ser hereditario. Si fuera elegido, habría que dar *razones* de la elección y este proceso de argumentación implicaría que la racionalidad social no podría lograrse independientemente del monarca, y que este último tendría que jugar un papel mayor que el de una pura representación ceremonial.

Finalmente, Gramsci. Una clase solo pasa a ser hegemónica ligando un contenido particular a una universalidad que lo trasciende. Si afirmamos con Gramsci que la tarea de la clase obrera italiana es cumplir los objetivos de unificación nacional que el pueblo se había planteado desde el tiempo de Maquiavelo y, de este modo, completar el proyecto histórico del *Risorgimento*, tenemos un doble orden de referencia. Por un lado, un programa político concreto –el de los trabajadores– que es diferente del de otras fuerzas políticas; pero por otro lado este programa –es decir, este conjunto de reivindicaciones y propuestas políticas– es presentado como vehículo histórico de una tarea que lo trasciende: la unidad nacional italiana. Pues bien, si esta «unidad nacional italiana» tuviera un contenido concreto, especificable en un contexto particular, no podría ser algo que se extiende por centurias y que fuerzas históricas por completo disímiles intentan llevar a cabo. Si esto último *puede*, sin embargo, ocurrir, es porque «unidad nacional italiana» es tan solo el nombre o el símbolo de una falta. Precisamente porque es una falta *constitutiva*, no hay ningún contenido que esté destinado *a priori* a llenarla, y

está abierta a las más diversas articulaciones. Pero esto significa que la «buena» articulación, la que suturaría al final la distancia entre tarea universal y fuerzas históricas concretas, nunca será encontrada, y que toda victoria parcial tendrá siempre lugar contra el trasfondo de una imposibilidad que es, en última instancia, insuperable.

Visto desde esta perspectiva, el proyecto gramsciano puede ser considerado como un doble desplazamiento, respecto a Hegel y Hobbes. En un sentido es más hobbesiano que hegeliano, dado que, como la sociedad y el Estado están menos autoestructurados que en Hegel, ellos requieren una dimensión de constitución política en la que la representación de la unidad de la comunidad no está separada de su construcción. Hay un residuo de particularidad que no puede ser eliminado en la representación de esa unidad (unidad = individualidad, en el sentido hegeliano). La presencia de este residuo es lo que es específico de la relación hegemónica. La clase hegemónica está en algún punto intermedio entre el monarca hegeliano y el Leviatán. Pero puede igualmente afirmarse que Gramsci es más hegeliano que hobbesiano, en el sentido de que el momento político de su análisis presupone una imagen de las crisis sociales mucho menos radical que en Hobbes. Las «crisis orgánicas» de Gramsci no alcanzan nunca, en términos de sus grados de desestructuración social, el nivel del estado de naturaleza hobbesiano. En algunos respectos la sucesión de regímenes hegemónicos puede ser vista como una serie de *covenants* parciales -parciales porque, dado que la sociedad es más estructurada que en Hobbes, sus miembros plantean más condiciones para entrar en el *covenant* político; pero parciales también puesto que, a resultas de esto, ellos pueden tener también más razones para sustituir al soberano.

Estos últimos puntos nos permiten volver a nuestra discusión anterior acerca de las luchas particularistas contemporáneas, a los efectos de reinscribirlas en la tradición político-filosófica. Del mismo modo que hemos presentado a la problemática gramsciana a través de los desplazamientos que introduce respecto a los dos enfoques que hemos simbolizado en Hobbes y Hegel, podríamos presentar a las alternativas políticas que se abren a las luchas multiculturales a través de desplazamientos similares respecto al enfoque gramsciano. El desplazamiento primero y más obvio es concebir una sociedad más particularista y fragmentada y menos preparada que la gramsciana para entrar en articulaciones hegemónicas unificatorias. El segundo, es que los lugares desde los que la articulación se verifica –que para Gramsci son entidades tales como el Partido o el Estado (en un sentido ampliado)– van a ser también más plurales y estar menos predispuestos a generar una cadena de efectos totalizantes. Lo que hemos llamado el residuo de particularismo inherente a toda centralidad hegemónica aumenta en importancia pero es también más plural. Ahora bien, esto tiene efectos ambi-

guos desde el punto de vista de una política democrática. Imaginemos un escenario jacobino. La esfera pública es una, el lugar del poder es uno pero vacío, y una pluralidad de fuerzas políticas pueden ocupar este último. En un sentido podemos decir que ésta es una situación ideal para la democracia, puesto que en la medida en que el lugar del poder está vacío podemos concebir al proceso democrático como una articulación parcial de la universalidad vacía de la comunidad con el particularismo de las fuerzas políticas transitorias que lo encarnan. Esto es verdad, pero precisamente porque lo universal es un lugar vacío, puede ser ocupado por *cualquier* fuerza, no necesariamente democrática. Como es bien sabido, esta es una de las raíces del totalitarismo contemporáneo (Lefort).

Si, por el contrario, el lugar del poder no es único, el residuo, según dijéramos, crecerá en importancia, y disminuirá la posibilidad de crear una esfera pública unificada a través de una serie de efectos equivalenciales que se expandan a través de varias comunidades. Esto también tiene resultados ambiguos. Por un lado, las comunidades están ciertamente más protegidas en el sentido de que un totalitarismo jacobino será menos probable. Pero por otro lado, por razones que hemos señalado antes, esto favorece también el mantenimiento del *statu quo*. Podemos muy bien imaginar un escenario hobbesiano modificado en el que la Ley respeta a las comunidades –ya no a los individuos– en su esfera privada, en tanto que las decisiones principales relativas al futuro de la comunidad en su conjunto están reservadas a un neo-Leviatán –por ejemplo, a una tecnocracia semiomnipotente. Para advertir que éste no es de ningún modo un escenario irrealista tenemos tan solo que pensar en Samuel Huntington y, más en general, en los enfoques corporatistas contemporáneos.

La otra alternativa es más compleja pero es la única, en mi opinión, compatible con una verdadera política democrática. Ella acepta plenamente la naturaleza plural y fragmentada de las sociedades contemporáneas pero, en lugar de permanecer en este momento particularista, intenta inscribir esta pluralidad en lógicas equivalenciales que hacen posible la construcción de nuevas esferas públicas. La diferencia y los particularismos son el punto de partida necesario, pero a partir de él es posible abrir la ruta hacia una relativa universalización de valores que pueda ser la base para una hegemonía popular. Esta universalización y su carácter abierto condenan por cierto a toda identidad a una hibridización inevitable, pero hibridización no significa necesariamente declinación a través de una pérdida de identidad: puede también significar robustecer las identidades existentes mediante la apertura de nuevas posibilidades. Sólo una identidad conservadora, cerrada en sí misma, puede experimentar la hibridización como una pérdida. Pero esta posibilidad democrático-hegemónica tiene que reconocer el terreno contex-

tualizado/descontextualizado de su constitución y extraer plenamente las ventajas de las posibilidades políticas que esta indecidibilidad abre. Lo que todo esto en definitiva afirma es que lo particular sólo puede realizarse con plenitud si mantiene constantemente abierta, y redefine también todo el tiempo, su relación con lo universal.

Nota

1. Véase E. Laclau: «¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?» en *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires, 1996.

Jacques Rancière

Política, identificación y subjetivación

En cierto sentido, todo el contenido de este ensayo tiene que ver con una pregunta preliminar: ¿en qué idioma se va a formular? No en mi idioma ni en el suyo, sino más bien en un dialecto entre el francés, el inglés y el español, un dialecto especial, uno que no lleva identificación con grupo alguno. No es un dialecto tribal, no es un dialecto universal, sólo un dialecto *entremedio* (*in-between*), construido para fines de esta discusión y guiado por la idea de que la actividad de pensar es primordialmente una actividad de traducción, y de que cualquiera tiene la capacidad de hacer una traducción. Apuntalando esta capacidad de traducir está la eficacia de la igualdad, es decir, la eficacia de la humanidad.

Pasaré directamente a la pregunta que enmarca nuestra discusión: «¿Qué es lo político?». Voy a responder en forma concisa y general: lo político es el encuentro de dos procesos heterogéneos. El primer proceso es el de *gobernar* y entraña crear el asentimiento de la comunidad, cosa que descansa en la distribución de participaciones y la jerarquía de lugares y funciones. A este proceso lo llamaré policía[1].

El segundo proceso es el de la *igualdad*. Consiste en un conjunto de prácticas guiadas por la suposición de que todos somos iguales, y por el intento de verificar esta suposición. El nombre correcto para ese conjunto de prácticas sigue siendo *emancipación*. A pesar de los planteos desarrollados por Lyotard en *La diferencia* (Gedisa, Barcelona, 1988), no doy por sentada la exis-

tencia de un vínculo necesario entre la idea de emancipación y la narrativa de un daño universal y una víctima universal. Es cierto que el manejo de un daño sigue siendo la forma universal del encuentro entre los dos procesos de policía e igualdad; pero podemos cuestionar ese encuentro. Podemos sostener, por ejemplo, que cualquier policía niega la igualdad, y que no existe conmensurabilidad entre los dos procesos. En *Le maître ignorant* (París, Fayard, 1987) he defendido la tesis del teórico francés de la emancipación Joseph Jacotot, quien dice que la emancipación solo puede ser la emancipación intelectual de los individuos. Esto significa que no hay un escenario político, sólo la ley de la policía y la ley de la igualdad. Para que ocurra un escenario político debemos cambiar ese supuesto. De ese modo, en lugar de sostener que la policía *niega* la igualdad, diré que la policía *daña* a la igualdad, y consideraré lo político como el lugar donde la verificación de la igualdad se convierte necesariamente en el manejo de un daño.

Así que tenemos tres términos: policía, emancipación y lo político. Si queremos poner de relieve su acción recíproca, podemos llamar política al proceso de emancipación. Por consiguiente propongo distinguir entre policía, política y lo político, en donde lo político es el terreno para el encuentro entre la emancipación y la policía en el manejo de un daño.

De allí se deriva una consecuencia de importancia capital: la política no es la promulgación o la puesta en escena del principio, ni la ley, ni el ser de una comunidad. En otras palabras, la política carece de *arché*, es anárquica. El mismo nombre *democracia* respalda este punto. Como lo señaló Platón, la democracia no tiene *arché*, no tiene medida. La singularidad del acto del *demos* –un *cratein* en lugar de un *archein*– depende de un desorden o error de cuentas originario: el demos o pueblo es al mismo tiempo el nombre de una comunidad y el nombre de su división para el manejo de un daño. Y más allá de cualquier daño particular, la «política del pueblo» daña a la policía porque el pueblo siempre es más, o menos, que sí mismo. El pueblo es el poder del *uno más*, el poder de *cualquiera*, es lo que desdibuja el ordenamiento efectuado por la policía.

Ahora bien, para mí el actual callejón sin salida de la reflexión y la acción política se debe a la identificación de la política con el propio *yo* de una comunidad. Eso puede ocurrir en la comunidad grande o en las pequeñas: puede ser la identificación del proceso de gobernar con el principio de comunidad bajo el rótulo de la universalidad, el imperio de la ley, la democracia liberal, y así por el estilo. O por el contrario, puede ser el reclamo de identidad por parte de las minorías frente a la ley hegemónica de la cultura y la identidad dominantes. La comunidad grande y las comunidades pequeñas pueden acusarse mutuamente de «tribalismo» o «barbarismo», y ambas pueden tener razón en su acusación y estar equivocadas en su recla-

mo. No asumo que sean prácticamente equivalentes, que los resultados sean los mismos; sólo que provienen de la misma identificación cuestionable. Y es que el *primum movens* de la policía es pretender que actúa como el *yo* de la comunidad, es convertir las técnicas de gobernar en leyes naturales del orden social. Pero si la *política* es algo diferente de la *policía*, entonces no puede servirse de esa identificación. Uno podría replicar que la idea de emancipación está históricamente relacionada con la idea del *yo* en la fórmula de la «autoemancipación de los trabajadores». Sin embargo, el primer lema de cualquier movimiento de autoemancipación es siempre la lucha contra el «egoísmo». Esta no es solamente una declaración moral (por ejemplo, la dedicación del individuo a la comunidad militante), también es una declaración lógica: la política de la emancipación es la política del *yo* como un *otro* o, en términos griegos, como un *heteron*. La lógica de la emancipación es una heterología.

Quisiera presentar este punto de una forma diferente: el proceso de emancipación es la verificación de la igualdad de cualquier ser hablante con cualquier otro ser hablante. La igualdad siempre se plantea en nombre de una categoría a la que se niega el principio o las consecuencias de esa igualdad: los trabajadores, las mujeres, la gente de color u otros. Sin embargo, a pesar de todo, plantear la igualdad no es lo mismo que hablar del yo, de los atributos o características de la comunidad en cuestión. El nombre de una comunidad agraviada que invoca sus derechos es siempre el nombre del anónimo, el nombre de cualquiera.

¿Hay valores universales que trascienden las identificaciones particulares? Si queremos escapar del estéril debate entre universalidad e identidad, debemos responder que *lo único universal en la política es la igualdad*. Sin embargo, tenemos que añadir que la igualdad no es un valor dado en la esencia de la Humanidad o de la Razón. La igualdad existe –y hace que existan los valores universales– en la medida en que ella es puesta a prueba. La igualdad no es un valor al que uno apela; es un universal que hay que suponer, verificar y demostrar en cada caso. La universalidad no es el *eidos* de la comunidad con el que se contrastan situaciones particulares; ella es, antes que nada, un operador lógico. En política, el modo de efectividad de la Verdad o la Universalidad es la construcción discursiva y práctica de una verificación polémica, de un caso, de una demostración. El lugar de la verdad no es el de un fundamento o un ideal; siempre es un *topos*, el lugar de una subjetivación en una trama argumentativa. Su lenguaje siempre es idiomático, lo cual, por otro lado, no significa tribal. Cuando los grupos oprimidos comienzan a hacer frente a un daño, pueden invocar al Hombre o Ser Humano. Pero la universalidad no está en esos conceptos, sino en la forma de demostrar las consecuencias que se derivan de allí –del hecho de que el trabajador sea un ciuda-

dano, el negro un ser humano, y así sucesivamente– En términos generales, el esquema lógico de la protesta social puede resumirse así: ¿pertenecemos o no a la categoría de hombres o ciudadanos o seres humanos?, ¿y qué se desprende de eso? La universalidad no está encerrada en *ciudadano* o *ser humano*, sino en el «qué se desprende» de ello, en la elaboración discursiva y práctica de lo que se desprende de ser o no ser considerado como un ciudadano o un ser humano.

Semejante universalidad puede desarrollarse a través de la mediación de categorías particulares. Por ejemplo, en la Francia del siglo XIX los trabajadores podían plantear la lógica de una huelga en forma de un silogismo: los trabajadores franceses, ¿pertenecen a la categoría de los franceses? Si no es así, hay que cambiar la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Si es así, ellos deben ser tratados como iguales, y están actuando para demostrarlo. La pregunta se puede volver más paradójica. Por ejemplo, una mujer francesa ¿pertenece a la categoría de los franceses? La pregunta puede sonar absurda o escandalosa. Sin embargo, esas frases absurdas pueden resultar más productivas en el proceso de la igualdad que la mera suposición de que una mujer es una mujer o un trabajador es un trabajador. Y es que ellas no solo permiten que esos sujetos especifiquen una brecha lógica que, a su vez, revela un prejuicio social, sino también que articulen esa brecha como una relación, el no-lugar como un lugar, como el lugar para una construcción polémica. La construcción de tales casos de igualdad no es el acto de una identidad, ni tampoco la demostración de los valores específicos de un grupo. Es un proceso de subjetivación.

¿Qué es un proceso de subjetivación? Es la formación de un «uno» que no es un yo sino la relación de un yo con un otro. Podemos demostrarlo con respecto a un nombre fuera de moda: «el proletario». Una de las primeras veces que se usó esta palabra fue en la Francia del siglo XIX, cuando el líder revolucionario Auguste Blanqui fue acusado de rebelión y juzgado. Al preguntarle el fiscal: «¿cuál es su profesión?», Blanqui respondió: «proletario». Entonces el fiscal dijo: «esa no es una profesión», y la respuesta de Blanqui fue: «es la profesión de la mayoría de nuestro pueblo, a la que se le ha privado de derechos políticos». Desde la perspectiva de la policía, el fiscal tenía razón: no es una profesión. Además, obviamente Blanqui *no* era lo que por lo general se llama un trabajador. Sin embargo, desde la perspectiva de la política, Blanqui tenía razón: *proletario* no era el nombre de algún grupo social que pudiera identificarse sociológicamente. Es el nombre de un paria. Un paria no es un pobre desventurado; paria es el nombre de aquellos a quienes se niega una identidad en un determinado orden de policía. En latín *proletarii* significaba «gente prolífica», gente que hace hijos, que solo vive y se reproduce sin un nombre, sin ser consideradas parte del orden simbólico

de la ciudad. Por lo tanto, *proletarios* era un término adecuado para los trabajadores como el nombre de cualquiera, el nombre de un paria, de quienes no pertenecen al orden de las castas, de hecho, aquellos a quienes complace deshacer ese orden (como dijo Marx, la clase que disuelve las clases). De ese modo, un proceso de subjetivación es un proceso de desidentificación o desclasificación.

Dicho de otra forma, un sujeto es alguien que no pertenece, un extraño, o más aún, alguien que está *entremedio (in-between)*. Proletarios fue el nombre que se le dio a la gente que está junta en la medida en que está entremedio, esto es, entre varios nombres, categorías e identidades, entre humanidad e inhumanidad, ciudadanía y su negación, entre la categoría de un hombre que usa herramientas y la de un ser pensante y hablante. La subjetivación política es el planteamiento de la igualdad –o el manejo de un daño– por parte de gente que está junta en la medida en que está entremedio. Es un cruce de identidades que descansa en un cruce de nombres que unen el nombre de un grupo o clase al nombre de ningún grupo o ninguna clase, que unen un ser con un no-ser o con un ser que-no-lo-es-todavía.

Esta red tiene una cualidad notable: siempre implica una identificación imposible, una que no puede encarnar aquél o aquélla que la profiere. «Somos los miserables de la Tierra» es el tipo de frase que ningún miserable del planeta pronunciaría jamás. O, para tomar un ejemplo personal, para mi generación la política en Francia dependía de una identificación imposible, una identificación con los cuerpos de los argelinos que la policía francesa mató a golpes y arrojó al Sena en octubre de 1961, en nombre del pueblo francés. Nosotros no podíamos identificarnos con esos argelinos, pero podíamos cuestionar nuestra identificación con «el pueblo francés» en cuyo nombre fueron asesinados. Es decir, podíamos actuar como sujetos políticos en el intervalo o la brecha entre dos identidades, ninguna de las cuales podíamos asumir. Ese proceso de subjetivación no tenía un nombre propio, pero encontró su nombre, su nombre cruzado, en la premisa de 1968 de que «todos somos judíos alemanes», una identificación «incorrecta», una identificación en función del repudio de un daño absolutamente fundamental. Si el movimiento comenzó con esa frase, su decadencia podría simbolizarse con una declaración antitética que sirvió de título a un ensayo publicado algunos años después por un ex-líder del movimiento: «No todos nacimos proletarios». Ciertamente no nacimos, ni somos. Pero lo que se infiere de allí es una incapacidad para sacar consecuencias de un «ser» que es un «no ser», de una identificación con un «cualquier persona» que carece de persona. En la demostración de la igualdad, la lógica silogística del «uno u otro» (¿somos o no somos ciudadanos o seres humanos?) está entremezclada con la lógica paratáctica de un «somos y no somos».

En resumen, la lógica de la subjetivación política, de la emancipación, es una heterología, una lógica del otro, por tres razones principales. En primer lugar, la subjetivación política nunca es la simple afirmación de una identidad; siempre es al mismo tiempo el rechazo de una identidad dada por un otro, dada por el orden dominante de la policía. La policía tiene que ver con los nombres «correctos», nombres que anclan a la gente a su lugar y a su trabajo. La política, en cambio, tiene que ver con los nombres «incorrectos», nombres que plantean una brecha y se vinculan con un daño. En segundo lugar, la emancipación es una demostración, y una demostración siempre supone un otro, incluso si ese otro rechaza la evidencia o el argumento. Es la escenificación de un lugar compartido que no es el lugar para un diálogo o una búsqueda de consenso en el sentido de Habermas. No existe consenso, ni comunicación no distorsionada, ni reparación de un daño. Sin embargo, hay un lugar polémico compartido para el manejo de un daño y la demostración de la igualdad. En tercer lugar, la lógica de la subjetivación siempre entraña una identificación imposible.

Sólo desechando la complejidad de esa lógica puede uno oponer las grandes narrativas y las víctimas universales del pasado a las pequeñas narrativas del presente. La así denominada gran narrativa del pueblo y del proletariado estaba hecha en realidad de una multiplicidad de juegos de lenguaje y demostraciones. Además, el concepto mismo de narrativa, como el concepto de cultura, es sumamente cuestionable. Entraña la identificación de una trama argumentativa con una voz, y de una voz con un cuerpo. Pero la vida de la subjetivación política depende de la diferencia entre la voz y el cuerpo, del intervalo entre identidades. Es así que la narrativa y la cultura entrañan una reversión de la subjetivación a la identificación. El proceso de la igualdad es un proceso de la diferencia; pero diferencia no implica asumir una identidad diferente o la mera confrontación de dos identidades. El lugar para resolver la diferencia no es el «yo» o la cultura de un grupo. Es el *topos* de un argumento. Y el lugar para tal argumento es un intervalo. El lugar de un sujeto político es un intervalo o brecha: es estar *juntos* en la medida que estamos *entremedio*, esto es, entre nombres, identidades, culturas, etc., etc.

Por supuesto que esta es una posición incómoda, y la incomodidad da lugar al discurso de la metapolítica. La metapolítica es la interpretación de la política desde la perspectiva de la policía. Su tendencia es interpretar la heterología como una ilusión y los intervalos y brechas como signos de falsedad. El paradigma del enfoque de la interpretación metapolítica es la interpretación marxista de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. Esa interpretación asume que la propia diferencia entre hombre y ciudadano fue el sello distintivo de un engaño: acechando tras la identidad celestial del ciudadano estaba la identidad mundana de un hom-

bre que era en realidad un propietario. Hoy en día el estilo actual de metapolítica nos enseña, por el contrario, que *hombre* y *ciudadano* son el mismo individuo liberal que disfruta de los valores universales de los derechos humanos encarnados en las constituciones de nuestras democracias. Sin embargo, el estilo de la política como emancipación es un tercer estilo: da por sentado que la universalidad de la Declaración de 1789 es la universalidad del argumento al que hizo lugar, y que se debe precisamente al propio intervalo entre los dos términos; un intervalo que abrió la posibilidad de apelar de uno hasta el otro, de convertirlos en los términos de innumerables demostraciones de derechos, incluyendo los derechos de los que no son considerados ni hombres ni ciudadanos.

Mi conclusión es doble: optimista y pesimista. En primer lugar, no estamos atrapados en la oposición de universalismo e identidad. La distinción es más bien entre una lógica de subjetivación y una lógica de identificación, vale decir, entre dos ideas de multiplicidad y no entre universalismo y particularismo. El discurso del universalismo puede ser tan «tribal» como el discurso de la identidad. Así pudimos experimentarlo en 1990 durante la guerra del Golfo, cuando muchos heraldos de la cultura universal resultaron ser heraldos de armas universales «limpias» y muerte sumaria. La verdadera oposición está entre lo tribal y lo idiomático. La política idiomática construye localmente el lugar de lo universal, el lugar para la demostración de la igualdad. Ella descarta el terrible dilema: o la gran comunidad o las pequeñas, o comunidad o nada en absoluto, y conduce a una nueva política del entremedio (*in-between*).

Mi segunda conclusión es menos optimista. Gran parte de las discusiones contemporáneas giran en torno a las nuevas formas de racismo y xenofobia y a nuestro fracaso en formular respuestas eficaces. Sin embargo, hay mucho más en juego en este caso. En Francia, por ejemplo, el racismo y la xenofobia del presente no deberían verse como consecuencias de problemas sociales que no podemos enfrentar, por ejemplo, como efectos de problemas objetivos suscitados por la población inmigrante. Son más bien el resultado de un vacío, de un colapso previo, el colapso de la política emancipadora como una política del otro. Hace 20 años éramos «todos judíos alemanes», es decir, estábamos en la lógica heterológica de los nombres «incorrectos», en la cultura política del conflicto. Ahora solo tenemos nombres «correctos». Somos europeos y xenófobos. Es la degradación de la forma política, del polimorfismo político del otro, lo que crea un nuevo tipo de *otro*, uno que es infrapolítico. Visto objetivamente, hoy en día no tenemos más inmigrantes que hace 20 años. Visto subjetivamente, tenemos muchos más. La diferencia es la siguiente: hace 20 años el «inmigrante» tenía *otro* nombre, el de trabajador o proletario. En el ínterin ese nombre se perdió como nombre *político*. El

inmigrante conservó su nombre «propio», y un otro que no tiene *otro* nombre se convierte en el objeto de temor y rechazo.

El «nuevo» racismo es ese odio al otro que hace su aparición cuando se derrumban los procedimientos políticos de la polémica social. La cultura política del conflicto puede haber tenido salidas decepcionantes; pero también fue una forma de aceptar algo que está antes y debajo de la política: la cuestión del otro como una figura de identificación para el objeto del temor. Cornel West ha sostenido que la identidad trata del deseo y la muerte. Yo diría que la identidad tiene que ver en primer lugar con el miedo: el miedo al otro, el miedo a nada, que encuentra su objeto en la persona del otro. Y la cultura polémica de la emancipación, la escenificación heterológica del otro, también fue una forma de civilizar ese miedo. Los nuevos brotes de racismo y xenofobia revelan así el propio colapso de la política, la reversión del manejo político de un daño a un odio primigenio. Si mi análisis es correcto, la pregunta no es tan solo «¿cómo vamos a enfrentar un problema político?», sino «¿cómo vamos a reinventar la política?».

Nota

1. *Nota del editor*: Este ensayo fue traducido de una versión en inglés donde Rancière se refiere a este proceso de gobernar como *policy*. Hemos optado por traducir «policy» como «policía» debido a que en trabajos posteriores el autor usa ambas palabras de manera intercambiable. Tal es el caso en *El desacuerdo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, especialmente en el capítulo «La distorsión: política y policía», pp. 35-60. Allí distingue entre «policía», en el sentido de la actividad de distribuir las partes y la jerarquía de lugares y funciones, y «política», entendida como la actividad de disrupción del orden policial llevada a cabo por «la parte de los que no tienen parte». Lo político es el encuentro de esas dos actividades o prácticas disímiles de la policía y de la política. Con ello queda conformado el esquema tripartito que propone Rancière: policía, política y político.

Ernesto Laclau

Chantal Mouffe

Posición de sujeto y antagonismo: la plenitud imposible

La discusión en torno a esta categoría requiere distinguir dos problemas bien distintos, que con frecuencia han sido confundidos en debates recientes: el problema relativo al carácter discursivo o prediscursivo del sujeto, y aquel relativo al tipo de relación existente entre distintas posiciones de sujeto.

El primer problema es el que ha recibido una atención más consecuente, y ha adoptado la forma de un cuestionamiento creciente de la «constitutividad», que tanto el racionalismo como el empirismo atribuían a los «individuos humanos». Esta crítica ha tomado básicamente tres formas: la crítica a una concepción del sujeto que hace de él un agente racional y transparente a sí mismo; la crítica a la supuesta unidad y homogeneidad entre el conjunto de sus posiciones, y la crítica a la concepción que ve en él el origen y fundamento de las relaciones sociales (el problema de la constitutividad en sentido estricto). No necesitamos referirnos en detalle a los rasgos esenciales de esa crítica, ya que sus momentos clásicos –Nietzsche, Freud, Heidegger– son bien conocidos. Más recientemente, Foucault ha mostrado de qué modo las tensiones de la «analítica de la finitud» característica de lo que ha llamado la «Edad del Hombre», se resuelve en un conjunto de oposiciones –lo empírico / lo trascendente, el Cogito / lo impensado, la retirada / el retorno del origen–, que son insuperables en la medida en que se mantenga la categoría de «hombre» como sujeto unificado[1]. Otros análisis han mostrado las dificultades en romper con la categoría de «sujeto originario», que continúa entran-

do de contrabando en las mismas concepciones que intentan llevar a cabo la ruptura con ella[2].

Respecto a esta alternativa y a sus diversos elementos constitutivos, nuestra posición es inequívoca. Siempre que en este texto utilicemos la categoría de «sujeto», lo haremos en el sentido de «posiciones de sujeto» en el interior de una estructura discursiva. Por tanto, los sujetos no pueden ser el origen de las relaciones sociales, ni siquiera en el sentido limitado de estar dotados de facultades que posibiliten una experiencia, ya que toda «experiencia» depende de condiciones discursivas de posibilidad precisas[3]. Sin embargo, esto es solo una respuesta a nuestro primer problema, que no anticipa en nada la solución que habrá de darse al segundo, ya que del carácter discursivo de toda posición de sujeto no se sigue nada acerca del tipo de relación que pueda existir entre dichas posiciones. Justamente por ser toda posición de sujeto una posición discursiva, participa del carácter abierto de todo discurso y no logra fijar totalmente dichas posiciones en un sistema cerrado de diferencias. Las razones por las cuales estos dos problemas bien distintos han podido ser confundidos son claras. Como la afirmación del carácter discursivo de toda posición de sujeto iba unida al rechazo de la noción de sujeto como totalidad originaria y fundante, el momento analítico que debía afirmarse era el de la dispersión, la detotalización, el descentramiento de unas posiciones respecto a las otras. Todo momento de articulación o relación entre las mismas rompía los efectos cognoscitivos de la metáfora de la dispersión y conducía a la sospecha de una retotalización que reintroduciría subrepticiamente la categoría de sujeto como esencia unificada y unificante. De ahí había solo un paso para transformar esa *dispersión* de posiciones de sujeto en una *separación* efectiva entre las mismas. Pero la transformación de una dispersión en separación crea obviamente, todos los problemas analíticos que antes señaláramos –especialmente los inherentes a un reemplazo del esencialismo de la totalidad por un esencialismo de los elementos. Si toda posición de sujeto es una posición discursiva, el análisis no puede prescindir de las formas de sobredeterminación de unas posiciones por otras –del carácter contingente de toda necesidad que, para nosotros, es inherente a toda diferencia discursiva.

Consideramos dos casos que han dado lugar a importantes discusiones recientes: el del estatus de categorías aparentemente abstractas –«hombre», en primer lugar– y el relativo al «sujeto» del feminismo. El primero está en el centro de todo el reciente debate en torno al humanismo. Si el estatus del «hombre»[4] fuera el de una *esencia*, su ubicación respecto a otros rasgos de los «seres humanos» se inscribiría en una escala lógica que procedería de lo abstracto a lo concreto. Esto abre el camino para todos los artificios de un análisis de las situaciones concretas en términos de «alienación» y «falsa

conciencia». Pero si, por el contrario, «hombre» es una posición de sujeto discursivamente construida, su carácter presuntamente abstracto no anticipa en nada la forma de su articulación con otras posiciones de sujeto. (La gama es aquí infinita, y desafía la imaginación de todo «humanista». Es sabido cómo, por ejemplo, la equivalencia entre «derechos del Hombre» y «valores europeos» en los países coloniales ha constituido una forma frecuente y eficaz de construir discursivamente la aceptabilidad de la dominación imperialista.) La confusión de E. P. Thompson en su ataque a Althusser[5] reside justamente en este punto. Thompson confunde al hablar de «humanismo» el estatus de ese concepto, y así cree que negar a los valores humanistas el estatus de una esencia implica negarles toda validez histórica. Por el contrario, de lo que se trata es de demostrar cómo el «hombre» ha sido producido en los tiempos modernos; cómo el sujeto «humano» –es decir, el portador de una identidad humana sin distinciones– surge en ciertos discursos religiosos, se encarna en prácticas jurídicas y se construye diversamente en otras esferas. La comprensión de esa dispersión es la que nos puede hacer entender la fragilidad de los mismos valores «humanistas», la posibilidad de su perversión a través de su articulación equivalencial con otros valores y la limitación de los mismos a ciertas categorías de la población –la clase propietaria, por ejemplo, o la población masculina–. Lejos de considerar que el «hombre» tiene el estatus de una esencia –acordada, presumiblemente, por un don del cielo–, dicho análisis nos puede mostrar las condiciones históricas de su emergencia y las razones presentes de su vulnerabilidad, permitiéndonos así luchar más eficazmente, y sin ilusiones, en defensa de los valores humanistas. Pero es también evidente que el análisis no puede quedarse simplemente en el momento de la *dispersión*, ya que la «identidad humana» no es solo un conjunto de posiciones dispersas, sino también las formas de sobredeterminación que se establecen entre las mismas. El «hombre» es un punto nodal fundamental a partir del cual se ha podido proceder, a partir del siglo XVIII, a la «humanización» de una variedad de prácticas sociales. Insistir en la dispersión de las posiciones desde las cuales el «hombre» ha sido producido, constituye tan solo un primer momento; en una segunda etapa es necesario mostrar las relaciones de sobredeterminación y totalización que se establecen entre las mismas. La no fijación del sistema de diferencias discursivas, su apertura, es lo que hace posible estos efectos de analogía e interpenetración.

Otro tanto puede decirse acerca del «sujeto» del feminismo. La crítica al esencialismo feminista ha sido llevada a cabo especialmente por la revista inglesa *m/f*, en la que, en una serie de importantes estudios, se rechaza la unidad de una categoría preconstituida «opresión de las mujeres» –cuya causa habría que buscar en la familia, en el modo de producción, o en cualquier

otra parte– y se intenta estudiar «el momento histórico particular, las instituciones y prácticas a través de las cuales la categoría de mujer es producida [...]»[6]. Este rechazo de la existencia de un mecanismo único de opresión de las mujeres abre un vasto campo de acción a la política feminista. Se comienza así a percibir la importancia de las luchas localizadas contra toda forma opresiva de construcción de las diferencias sexuales, ya tengan lugar en el nivel del derecho, de la familia, de la política social o de las múltiples formas culturales a través de las cuales la categoría de lo femenino es constantemente producida. Estamos, pues, en el campo de la dispersión de posiciones de sujeto. La dificultad con este enfoque, sin embargo, reside en que se unilateraliza el momento de la dispersión al punto de sostenerse que solo hay un conjunto múltiple y heterogéneo de diferencias sexuales construidas a través de prácticas que no tienen ninguna relación entre sí. Ahora bien, si es absolutamente correcto cuestionar la idea de una división social originaria que sería *a posteriori* representada en las prácticas sociales, debe también reconocerse que la sobredeterminación entre las distintas diferencias sexuales produce un efecto sistemático que constituye una *división* sexual[7]. Hay un invariante que funciona en toda construcción de diferencias sexuales y es que, pese a su multiplicidad y heterogeneidad, ellas construyen siempre lo femenino como polo subordinado a lo masculino. Es por esto que puede hablarse de un sistema de sexo/género[8]. El conjunto de las prácticas sociales, de las instituciones y de los discursos que producen a la mujer como categoría, no están completamente aislados, sino que se refuerzan mutuamente y actúan los unos sobre los otros. Esto no significa que haya una causa única de la subordinación femenina. Lo que afirmamos es que una vez establecida la connotación entre sexo femenino y género femenino, al que se atribuyen características específicas, esta «significación imaginaria» produce efectos concretos en las diversas prácticas sociales. Hay así una correlación estrecha entre la «subordinación», en tanto que categoría general que informa al conjunto de las significaciones que constituyen la «feminidad», y la autonomía y el desarrollo desigual de las diversas prácticas que construyen las formas concretas de subordinación. Estas últimas no son la *expresión* de una esencia femenina inmutable; pero en su construcción, el simbolismo que está ligado en una sociedad dada a la condición femenina juega un papel primordial. Estas diversas formas de subordinación concretas, a su vez, reactúan contribuyendo al mantenimiento y reproducción de ese simbolismo[9]. Puede, pues, criticarse la idea de un antagonismo originario entre hombres y mujeres, constitutivo de la división sexual, sin por esto negar la existencia de un elemento común presente en las diversas formas de construcción de la «feminidad», que tiene poderosos efectos sobredeterminantes en términos de la división sexual.

Pasemos ahora a considerar las diversas formas que en la tradición marxista ha adoptado la determinación de los sujetos sociales y políticos. El punto de partida y *leitmotiv* constante es claro: los sujetos son las clases sociales, cuya unidad se constituye en torno a intereses determinados por su posición en las relaciones de producción. Sin embargo, más importante que insistir en este tema común es estudiar las formas precisas en que el marxismo ha respondido teórica y políticamente a la diversificación y dispersión de las posiciones de sujeto de los agentes clasistas respecto a las que hubieran debido ser las formas paradigmáticas de su unidad. Una primera forma de respuesta –la más elemental– consiste en un pasaje ilegítimo a través del referente. Se funda en afirmar que la lucha política y la lucha económica de los obreros, por ejemplo, están unificadas por el agente social concreto –la clase obrera– que las lleva a cabo. Este tipo de razonamiento –muy frecuente, por lo demás, no solo en el marxismo, sino en el conjunto de las ciencias sociales– se basa en una falacia: la expresión «clase obrera» es usada de dos modos distintos –por un lado, para definir una posición específica de sujeto en las relaciones de producción; por otro, para *nombrar* a los agentes que ocupan esa posición de sujeto. Así se crea la ambigüedad que permite deslizar la conclusión –lógicamente ilegítima– de que las otras posiciones que ese agente ocupa son también posiciones «obreras». (Obviamente lo son en el segundo sentido, pero no necesariamente en el primero.) El supuesto implícito de la unidad y transparencia de la conciencia de todo agente contribuye a consolidar la ambigüedad –y, por consiguiente, la confusión.

Este subterfugio, sin embargo, solo puede funcionar cuando se trata de afirmar la unidad entre posiciones *empíricamente dadas*; no cuando se trata de explicar –como ha sido el caso más frecuente en la tradición marxista– la esencial heterogeneidad de unas posiciones respecto a las otras (es decir, la escisión característica de la «falsa conciencia»). En este caso, según hemos visto, la unidad de la clase es concebida como unidad futura; la forma *presente* de esa unidad se funda en la categoría de representación: la escisión entre los obreros reales y sus intereses objetivos exige la representación de estos últimos por parte del partido de vanguardia. Ahora bien, toda relación de representación se funda en una ficción: la de la presencia a un cierto nivel de algo que, estrictamente, está ausente del mismo. Pero por el hecho mismo de que se trata *a la vez* de una ficción y de un principio organizado de ciertas relaciones sociales, la representación es el terreno de un juego cuyo resultado no está predeterminado desde el comienzo. A un extremo del abanico de posibilidades tendríamos la disolución del carácter ficticio de la representación: en ese caso, habría una total transparencia de los medios y del campo de la representación respecto a lo representado; al otro extremo tendríamos la opacidad total entre representante y representado: la ficción pasaría a ser

estrictamente literal. Es importante advertir que estos dos extremos no constituyen situaciones imposibles, ya que ambos tienen condiciones de posibilidad bien definidas: un representante puede ser sometido a condiciones tales de control, que lo que pasa a ser una ficción es el propio carácter ficticio de la representación; y, al contrario, la ausencia total de control puede tornar a la representación literalmente ficticia. La concepción marxista del partido de vanguardia presenta esta peculiaridad: que el partido no representa a un agente concreto, sino a sus intereses históricos y que, por tanto, aquí no hay ficción alguna, ya que el mismo discurso constituye, y en el mismo plano, a representante y representado. Esta relación tautológica, sin embargo, solo existe en su forma extrema en las pequeñas sectas que se autoproclaman vanguardia del proletariado –sin que el proletariado se entere, desde luego, de que tiene una vanguardia–; en toda lucha política de una cierta significación encontramos una situación muy distinta: el esfuerzo por ganar agentes sociales concretos para sus presuntos «intereses históricos». Se trata, pues, de ver el tipo de relación que implica este «ganar para» y su conexión con ese terreno resbaladizo que constituye el campo de la representación. Si se abandona la tautología de un discurso único que constituye tanto a representante como a representado, es preciso concluir que representante y representado se constituyen a niveles distintos. Una primera tentación es, por tanto, transformar en total esa separación de planos y derivar del carácter ficticio de la relación de representación, la imposibilidad de la misma. Así, por ejemplo, se ha afirmado:

> ... Negar al economicismo es rechazar la concepción clásica de la unidad económica-política-ideología de las clases. Es mantener que las luchas políticas e ideológicas no pueden ser concebidas como luchas de las clases económicas. No hay camino intermedio. ... Los 'intereses' de clase no son dados a la política y la ideología por la economía. Surgen dentro de la práctica política y no determinados en tanto efecto de modos definidos de práctica política. La práctica política no reconoce en primer término intereses de clase y los representa luego: ella constituye los propios intereses que representa ... [10]

Esta afirmación, sin embargo, solo se sostendría si la práctica política constituyera un campo perfectamente delimitado, cuyas fronteras respecto a la economía pudieran trazarse *more geometrico* –es decir, si excluyéramos por principio toda posible sobredeterminación de lo político por lo económico y viceversa. Pero sabemos que esta separación solo puede establecerse *a priori* en una concepción esencialista, que deriva de la separación conceptual entre elementos su separación real –es decir, que transforma la especificación conceptual de una identidad en una posición discursiva plena y absolutamente

diferenciada. Si aceptamos el carácter sobredeterminado de toda identidad la situación, sin embargo, cambia. *Hay* otro camino, que no sabemos si es intermedio pero que es, en todo caso, un tercer camino. El ganar agentes para sus «intereses históricos» es, simplemente, una práctica articulatoria que construye un discurso en el que las demandas concretas de un grupo –los obreros industriales– son concebidas como pasos hacia una liberación total que implique la superación del capitalismo. No hay, sin duda, ninguna necesidad esencial de que esas demandas sean articuladas de este modo, pero tampoco hay ninguna necesidad esencial de que sean articuladas de modo diferente ya que, según hemos visto, la relación de articulación no es una relación de necesidad. Lo que el discurso de los «intereses históricos» hace es *hegemonizar* ciertas demandas. En este punto Cutler *et al.* tienen perfectamente razón: la práctica política construye los intereses que representa. Pero si observamos bien veremos que esto, lejos de *consolidar la separación* entre lo político y lo económico, *la elimina*, ya que la lectura en términos socialistas de las luchas económicas inmediatas articula discursivamente lo político y lo económico y, de tal modo, disuelve la exterioridad de niveles existentes entre ambos. La alternativa es clara: o bien la separación entre lo político y lo económico se verifica en un plano extradiscursivo que la asegura aprioristicamente; o bien, si esa separación se verifica a través de prácticas discursivas, no es posible inmunizarla *a priori* de todo discurso que construya su unidad. Si la dispersión de posiciones es una condición de toda práctica articulatoria, esa dispersión no tiene por qué adoptar *necesariamente* la forma de una separación entre la identidad política y la identidad económica de los agentes sociales. En el caso en que la identidad económica y la identidad política de los agentes fuera saturada de este modo, obviamente las condiciones de toda relación de representación desaparecerían: habríamos vuelto a la situación tautológica en que representante y representado constituirían momentos de una identidad relacional única. Aceptemos, en cambio, que ni la identidad política ni la identidad económica de los agentes cristaliza en momentos diferenciales de un discurso unificado, sino que la relación entre ambos es la unidad precaria de una tensión. Ya sabemos lo que esto significa: la subversión de cada uno de los términos por una polisemia que impide su articulación estable. En tal caso, lo económico *está* y *no está* presente en lo político y viceversa; la relación no es de diferenciaciones literales sino de analogías inestables entre los dos términos. Pues bien, esta forma de presencia a través de la trasposición metafórica es lo que trata de pensar la *fictio iuris* de la representación. La representación se constituye, por tanto, no como un tipo definido de relación, sino como el campo de una oscilación inestable cuyos puntos de fuga son, según hemos visto, o bien la literalización de la ficción a través del corte de todo lazo entre representante y representado, o bien la

desaparición de la identidad separada de ambos a través de su absorción como momentos de una identidad única.

Todo esto nos hace ver que la especificidad de la categoría de sujeto no puede establecerse ni a través de la absolutización de una dispersión de «posiciones de sujeto», ni a través de la unificación igualmente absolutista en torno a un «sujeto trascendental». La categoría de sujeto está penetrada por el mismo carácter polisémico, ambiguo e incompleto que la sobredeterminación acuerda a toda identidad discursiva. Por esto mismo, el momento de cierre de una totalidad discursiva, que no es dado al nivel «objetivo» de dicha totalidad, tampoco puede ser dado al nivel de un sujeto que es «fuente de sentido», ya que la subjetividad del agente está penetrada por la misma precariedad y ausencia de sutura que cualquier otro punto de la totalidad discursiva de la que es parte. «Objetivismo» y «subjetivismo»; «totalismo» e «individualismo» son expresiones simétricas del *deseo* de una plenitud que es permanentemente diferida. Por esa misma falta de sutura última es por lo que tampoco la dispersión de las posiciones de sujeto constituye una solución: por el mismo hecho de que ninguna de ellas logra consolidarse finalmente como *posición separada*, hay un juego de sobredeterminación entre las mismas que reintroduce el horizonte de una totalidad imposible. Es este juego el que hace posible la articulación hegemónica.

Antagonismo y objetividad

La imposibilidad del cierre (es decir, la imposibilidad de la «sociedad») ha sido presentada hasta aquí como la precariedad de toda identidad, que se muestra como movimiento continuo de diferencias. Ahora, sin embargo, debemos preguntarnos ¿no hay ciertas «experiencias», ciertas formas discursivas, en que se muestra no ya el continuo diferir del «significado trascendental», sino la vanidad misma de este diferir, la imposibilidad final de toda diferencia estable y, por tanto, de toda «objetividad»? La respuesta es que sí, que esta «experiencia» del límite de toda objetividad tiene una forma de presencia discursiva precisa, y que ésta es el *antagonismo*.

Los antagonismos han sido ampliamente estudiados en la literatura histórica y sociológica. Del marxismo a las diversas formas de «teoría del conflicto», se ha intentado toda la gama de explicaciones acerca de por qué y cómo surgen los antagonismos en la sociedad. Esta variedad teórica presenta, sin embargo, un rasgo en común: en ella la discusión se ha centrado casi exclusivamente en la descripción de los antagonismos y de sus causas originantes, pero rara vez se ha analizado lo que constituye el núcleo de nuestro problema –es decir, qué es una relación antagónica, qué tipo de relación entre objetos supone–. En nuestro análisis partiremos, por tanto, de una

de las pocas discusiones que han intentado abordar esta cuestión: la iniciada por Lucio Colletti acerca de los méritos respectivos de la «oposición real» y la «contradicción» para ser la categoría que dé cuenta de la especificidad de los antagonismos sociales[11].

Colletti parte de la distinción kantiana entre oposición real (*Realrepugnanz*) y contradicción lógica. La primera coincide con el principio de contrariedad y obedece a la fórmula «A-B»: cada uno de sus términos tiene una positividad propia, independiente de su relación con el otro. La segunda es la categoría de contradicción y obedece a la fórmula «A-no A»: la relación de cada término con el otro agota la realidad de ambos. La contradicción tiene lugar en el campo de la proposición; solo a un nivel lógico-conceptual podemos incurrir en contradicciones. El primer tipo de oposición, en cambio, tiene lugar en el campo de los objetos reales, ya que ningún objeto *real* agota su identidad en su oposición a otro objeto, sino que tiene una realidad propia, independientemente de aquélla[12]. De ahí Colletti concluye que si Hegel, en tanto filósofo idealista que reducía la realidad al concepto podía introducir la contradicción en el seno de lo real, esto es incompatible con una filosofía materialista como el marxismo, que parte del carácter extramental de lo real. Los marxistas pues, habrían incurrido en una lamentable confusión al considerar los antagonismos como contradicciones. El programa de Colletti consiste en reinterpretar estos últimos, concibiéndolos en términos de oposiciones reales.

Observemos que Colletti parte de una alternativa excluyente: *o bien* algo es oposición real, *o bien* es contradicción; esto procede de que, en su universo hay lugar solamente para dos tipos de entidades: objetos reales y conceptos. Lo que equivale a decir que el punto de partida y supuesto permanente de todo su análisis es la separación pensamiento/realidad. De ahí se sigue un conjunto de consecuencias que, según intentaremos mostrar, destruye las credenciales tanto de la «oposición real» como de la «contradicción» para ser categorías que den cuenta de los antagonismos. La oposición real, ante todo. Es evidente que el antagonismo *no puede* ser una oposición real. Un choque entre dos vehículos no tiene nada de antagónico: es un hecho material que obedece a leyes físicas positivas. Aplicar el mismo principio al campo social equivaldría a decir que lo antagónico en la lucha de clases es el acto físico por el que un policía golpea a un militante obrero, o los gritos de un grupo en el Parlamento que impiden hablar a un representante del sector opuesto. «Oposición» es aquí un concepto del mundo físico extendido metafóricamente al mundo social, o a la inversa; pero es claro que es escasa la utilidad de pretender que hay un núcleo común de sentido que es suficiente para explicar el tipo de relación implícito en ambos casos. Esto resulta aún más claro si, para referirnos a lo social, reemplazamos «fuerzas opuestas» por

«fuerzas enemigas», ya que en este caso la trasposición metafórica al mundo físico, al menos en un universo poshomérico no ha tenido lugar. Y si se intenta afirmar que no es el carácter *físico* de la oposición lo que cuenta, sino tan solo su carácter *extralógico*, se ve todavía menos claramente en qué sentido aquello que el choque de dos fuerzas sociales y el choque de dos piedras comparten en su oposición a la contradicción lógica, puede constituir la base para una teoría de la especificidad de los antagonismos sociales[13].

Por lo demás, como han señalado tanto Roy Edgley[14] como Jon Elster[15], en este problema se han mezclado dos aserciones muy diversas: la aserción según la cual lo real es contradictorio, y la aserción según la cual existen contradicciones en la realidad. Respecto a lo primero no puede haber dudas: la afirmación es incongruente. La célebre crítica de Popper a la dialéctica[16] es, desde este punto de vista, inobjetable. Lo segundo, sin embargo, es también innegable: es un hecho que existen en lo real situaciones que solo pueden ser descritas en términos de contradicción lógica. Las proposiciones son *también* parte de lo real y, en la medida en que existen empíricamente proposiciones contradictorias, es evidente que existen contradicciones *en* lo real. La gente argumenta y, dado que un conjunto de prácticas sociales –códigos, creencias, etc.– pueden adoptar una estructura proposicional, no hay razones por las cuales no puedan engendrar proposiciones contradictorias. (En este punto, sin embargo, Edgley incurre en una obvia falacia, al creer que la existencia real de proposiciones contradictorias prueba la corrección de la dialéctica. La dialéctica es una doctrina acerca de la naturaleza esencialmente contradictoria de lo real, no acerca de la existencia empírica de contradicciones en la realidad.)

Parecería, pues, que el lugar de la contradicción en el seno de lo real estuviera asegurado y que pudiéramos, a partir de esta categoría, caracterizar a los antagonismos sociales. Pero una simple reflexión basta para convencernos de que esto no es así. Todos participamos en numerosos sistemas de creencias que son contradictorios entre sí y, sin embargo, ningún antagonismo surge de estas contradicciones. La contradicción no implica pues, necesariamente, una relación antagónica[17]. Pero si hemos excluido tanto a la «oposición real» como a la «contradicción» como categorías que permitan dar cuenta del antagonismo, parecería que la especificidad de este último fuera inaprehensible. Las descripciones usuales de los antagonismos en la literatura sociológica o histórica confirman esta impresión: ellas explican las *condiciones* que hicieron los antagonismos posibles, pero no los antagonismos como tales. (La descripción procede a través de expresiones tales como «esto *provocó* una reacción» o «en tal situación los *X* o *Z* *se vieron obligados* a reaccionar», etc.; es decir, que se salta de una explicación que se nos está dando hasta ese punto, a una apelación a nuestro sentido común o experien-

cía para que complete el sentido del texto: o sea, que la explicación se interrumpe.)

Tratemos de desentrañar el sentido de esa interrupción. Y comencemos para ello preguntándonos si la imposibilidad de asimilar el antagonismo tanto a la oposición real como a la contradicción, no es la imposibilidad de asimilarlo a algo que estos dos tipos de relaciones comparten. Hay algo, en efecto, que los dos comparten, y es que ambos son *relaciones objetivas* –entre objetos conceptuales en el segundo caso y entre objetos reales en el primero. Pero en ambos casos, es algo que los objetos *ya son* lo que hace inteligible la relación. Es decir, que en los dos casos se trata de identidades plenas. En el caso de la contradicción, es por el hecho de que A *es plenamente* A, por lo que el ser a la vez no-A es una contradicción –y, por consiguiente, una imposibilidad. En el caso de la oposición real, es porque A es también plenamente A por lo que su relación con B produce un efecto objetivamente determinable. Pero en el caso del antagonismo nos encontramos con una situación diferente: la presencia del «Otro» me impide ser totalmente yo mismo. La relación no surge de identidades plenas, sino de la imposibilidad de constitución de las mismas. La presencia del Otro no es una imposibilidad lógica, ya que existe –es decir, no es una contradicción; pero tampoco es subsumible como momento diferencial positivo en una cadena causal, ya que en ese caso la relación estaría dada por lo que cada fuerza es, y no habría negación de ese ser. (Es porque una fuerza física *es* una fuerza física por lo que otra fuerza idéntica y de sentido contrario conduce al reposo; por el contrario, es porque un campesino *no puede ser* un campesino, por lo que existe un antagonismo con el propietario que lo expulsa de la tierra.) En la medida en que hay antagonismo yo no puedo ser una presencia plena para mí mismo. Pero tampoco lo es la fuerza que me antagoniza: su ser objetivo es un símbolo de mi no ser y, de este modo, es desbordado por una pluralidad de sentidos que impide fijarlo como positividad plena. La oposición real es una relación *objetiva* –es decir, precisable, definible, entre cosas–; la contradicción es una relación igualmente definible entre conceptos; el antagonismo constituye los límites de toda objetividad –que se revela como *objetivación,* parcial y precaria. Si la lengua es un sistema de diferencias, el antagonismo es el fracaso de la diferencia y, en tal sentido, se ubica en los límites del lenguaje y solo puede existir como disrupción del mismo –es decir, como metáfora. Entendemos así por qué los relatos sociológicos e históricos deben interrumpirse y llamar a llenar sus hiatos a una «experiencia» que trasciende sus categorías: porque todo lenguaje y toda sociedad se constituyen como represión de la conciencia de la imposibilidad que los penetra. El antagonismo escapa a la posibilidad de ser aprehendido por el lenguaje, en la medida en que el lenguaje sólo existe como intento de fijar aquello que el antagonismo subvierte.

El antagonismo, por tanto, lejos de ser una relación objetiva, es una relación en la que se *muestran* –en el sentido en que Wittgenstein decía que lo que no se puede *decir* se puede *mostrar*– los límites de toda objetividad. Pero si, como hemos visto, lo social sólo existe como esfuerzo parcial por instituir la sociedad –esto es, un sistema objetivo y cerrado de diferencias– el antagonismo, como testigo de la imposibilidad de una sutura última, es la «experiencia» del límite de lo social. Estrictamente hablando, los antagonismos no son *interiores* sino *exteriores* a la sociedad; o, mejor dicho, ellos establecen los *límites* de la sociedad, la imposibilidad de esta última de constituirse plenamente. Esta afirmación puede parecer paradójica, pero solo si se introducen de contrabando en el argumento ciertos supuestos que la perspectiva teórica que hemos esbozado debe cuidadosamente excluir. Dos de estos supuestos, en particular, tornarían absurda nuestra tesis acerca de la localización teórica de los antagonismos. El primero es la identificación de la «sociedad» con un conjunto de agentes *físicamente* existentes, que habitan un territorio determinado.

Si se aceptara este criterio, es evidente que los antagonismos tienen lugar *entre* dichos agentes y no son exteriores a los mismos. Pero de la coexistencia «empírica» de los agentes, no se sigue necesariamente que las relaciones entre los mismos tengan que configurarse de acuerdo a un módulo objetivo e inteligible. (El precio de la identificación de la «sociedad» con el referente sería vaciarla de todo contenido racionalmente especificable.) Pero, aceptando que la «sociedad» es un conjunto inteligible y objetivo, introduciríamos otro supuesto incompatible con nuestro análisis si atribuyéramos a dicha totalidad racional el carácter de principio subyacente de lo social concebido como *totalidad empírica*, ya que entonces no habría aspecto de la segunda que no pudiera ser reabsorbido como momento de la primera. En cuyo caso los antagonismos, como todo lo demás, deberían constituir momentos *positivos internos* de la sociedad. Habríamos vuelto así a la astucia hegeliana de la razón.

Pero si, como lo hemos hecho hasta ahora, consideramos lo social como espacio no suturado, como campo en que toda positividad es metafórica y subvertible, en ese caso no hay forma de reconducir la *negación* de una posición objetiva, a una positividad –causal o de cualquier otro tipo– subyacente, que daría cuenta de la misma. El antagonismo como negación de un cierto orden es, simplemente, el límite de dicho orden y no el momento de una totalidad más amplia respecto a la cual los dos polos del antagonismo constituirían instancias diferenciales –es decir, objetivas– parciales. (Bien entendido, las condiciones que hicieron posible el antagonismo pueden ser descritas como positividades, pero el antagonismo como tal es irreductible a las mismas.)

Esta «experiencia» del límite de lo social debemos considerarla desde dos puntos de vista diferentes. Por un lado, como experiencia del fracaso. Si el sujeto es construido a través del lenguaje, como incorporación parcial y metafórica a un orden simbólico, toda puesta en cuestión de dicho orden debe constituir necesariamente una crisis de identidad. Pero, por otro lado, esta experiencia de fracaso no es el acceso a un orden ontológico diverso, a un más allá de las diferencias, simplemente porque ... no hay más allá. El límite de lo social no puede trazarse como una frontera separando dos territorios, porque la percepción de la frontera supone la percepción de lo que está más allá de ella, y este algo tendría que ser objetivo y positivo, es decir, una nueva diferencia. El límite de lo social debe darse en el interior mismo de lo social como algo que lo subvierte, es decir, como algo que destruye su aspiración a constituir una presencia plena. La sociedad no llega a ser totalmente sociedad porque todo en ella está penetrado por sus límites que le impiden constituirse como realidad objetiva. Debemos, pues, considerar la forma en que esta subversión se construye discursivamente, lo que significa, según hemos visto, la determinación de las formas que asume la presencia de lo antagónico como tal.

Notas

1. Cf. Michel Foucault: *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1968.
2. Cf. respecto a este punto, B. Brewster: «Fetishism in *Capital* and *Reading Capital*» en *Economy and Society* vol. 5 Nº 4, 1976; y P. Hirst: «Althusser and the Theory of Ideology» en *Economy and Society* vol. 5 Nº 4, 1976.
3. Cf. ibíd.
4. La ambigüedad emergente del uso de «hombre» para referirse al mismo tiempo al «ser humano» y al «miembro masculino de la especie», es sintomática de las ambigüedades discursivas que estamos intentando mostrar.
5. E.P. Thompson: *The Poverty of Theory*, Londres, 1978 [*Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica, 1981]. No debemos, sin embargo, llegar demasiado rápidamente a la conclusión de que Thompson simplemente ha malinterpretado a Althusser. El problema es considerablemente más complejo, porque si bien Thompson propone una falsa alternativa al oponer un «humanismo» basado en el postulado de una naturaleza humana, a un antihumanismo fundado en la negación de esta última, es igualmente verdad que el enfoque de Althusser respecto al humanismo no deja otra posibilidad que su relegación al campo de la ideología. Porque si la historia tiene una estructura inteligible dada por la sucesión de los modos de producción, y si es ésta la estructura que es accesible a la práctica «científica», esto sólo puede ser acompañado por una noción de «humanismo» como de algo constituido en el plano de la ideología –un plano que, aunque no es concebido como falsa conciencia, es ontológicamente subordinado a un mecanismo de reproducción social establecido por la lógica del modo de producción. La forma de escapar al callejón sin salida al que estos dos esencialismos –constituidos en torno del «hombre» y al «modo de producción»– conducen, es la disolución de la diferenciación de planos en que la distinción apariencia-realidad se funda. En tal caso, los discursos humanistas tienen un estatus que no es ni privilegiado *a priori* ni subordinado a otros discursos.

6. «Nota editorial» en *m-f* Nº 1, 1978.
7. Cf. C. Mouffe: «The Sex-gender System and the Discursive Construction of Women's Subordination» en S. Haninen y L. Paldan (comps.): *Rethinking Ideology: A Marxist Debate*, Berlín, 1983. Una introducción histórica a la política feminista desde este punto de vista puede encontrarse en S. Alexander: «Women, Class and Sexual Difference» en *History Workshop* Nº 17, primavera 1984. Acerca de la cuestión más general de la política sexual, v. J. Weeks: *Sex, Politics and Society*, Londres, 1981.
8. Este concepto ha sido desarrollado por G. Rubin: «The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex» en R. R. Reiter (comp.): *Toward and Anthropology of Women*, Nueva York - Londres, 1975, pp. 157-210.
9. Este aspecto no es totalmente ignorado por las editoras de *m-f*. Así, P. Adams y J. Minson afirman: «... hay ciertas formas de responsabilidad 'global' que cubren una multiplicidad de relaciones sociales –las personas son consideradas 'responsables' en general, en una variedad de evaluaciones (y son consideradas 'irresponsables' en el polo negativo). Pero por más difusa que esta responsabilidad global parezca ser, está aún sujeta a la satisfacción de condiciones sociales definidas, y una responsabilidad 'global' debe ser construida como un conglomerado hetero-género de estatus ...» («The 'Subject' of Feminism» en *m-f* Nº 2, p. 53).
10. A. Cutler, B. Hindess, P. Hirst y H. Hussein: *Marx's Capital and Capitalism Today*, Routledge, Londres, vol. 1.
11. L. Colletti: «Marxism and the Dialectic» en *New Left Review* Nº 93, 9-10/1975, pp. 3-29; y *Tramonto dell'ideologia*, pp. 87-161.
12. Kant reasume en los siguientes cuatro principios las características de la oposición real en lo que la diferencia de la contradicción: «... En primer lugar, las determinaciones que se oponen mutuamente deben encontrarse en el mismo sujeto: si planteamos, por ejemplo, que una determinación está en una cosa, y otra determinación, cualquiera que ella sea, en otra cosa, no se sigue una oposición real. Segundo: en una oposición real una de las determinaciones opuestas no puede ser nunca el contrario contradictorio de la otra, pues, en tal caso el contraste sería de naturaleza lógica, y como vimos anteriormente, imposible. Tercero: una determinación no puede nunca negar algo diferente de aquello que la otra presenta, pues en tal caso no habría ninguna oposición en absoluto. Cuarto: si está en contraste, ninguna de ambas puede ser negativa, pues en tal caso ninguna de ellas presentaría algo que fuera anulado por la otra. Es por esto que en toda oposición real ambos predicados deben ser positivos, pero en tal forma que sus consecuencias, en su unión en el mismo sujeto, se anulen mutuamente. Así, en el caso de aquellas cosas cada una de las cuales es el negativo de la otra, el resultado es cero ... » (I. Kant: «Il concetto delle quantita negative» en *Scritti precritici*, Bari, 1953, pp. 268-269). La positividad de cada uno de los dos términos es, por tanto, la característica definitoria de la oposición real.
13. Es interesante señalar que Hans Kelsen, en su polémica con Max Adler, percibió claramente la necesidad de ir más allá de la alternativa exclusiva oposición real-contradicción, al caracterizar los antagonismos que pertenecen al mundo social. Cf. con respecto a esto el resumen de la posición de Kalsen en R. Racinaro: «Hans Kelsen y el debate sobre democracia y parlamentarismo en los años veinte-treinta», introducción a H. Kelsen: *Socialismo y Estado*, Siglo XXI, México, 1982, pp. CXXII-CXXV.
14. R. Edgley: «Dialectic: the Contradictions of Colletti» en *Critique* Nº 7, 1977.
15. J. Elster: *Logic and Society: Contradictions and Possible Worlds*, Chichester, 1978.
16. «What is Dialectic?» en *Conjectures and Refutations*, Londres, 1969, pp. 312-335 [*Conjeturas y refutaciones*, Paidos Ibérica, Barcelona, 1982].
17. En este punto, nuestra opinión difiere de la expresada por uno de los autores de este libro en un trabajo anterior, en el que el concepto de antagonismo es asimilado al de contradicción. (E.

Laclau: «Populist Rupture and Discourse», *Screen Education*, primavera 1980). Para repensar nuestra posición anterior han sido extremadamente útiles los comentarios que nos hiciera en una serie de conversaciones Emilio de Ipola.

Slavoj Žižek

Más allá del análisis del discurso

Habitualmente, *Hegemonía y estrategia socialista* es leído como un ensayo de política «posestructuralista», como un intento de traducir en un proyecto político las ideas «posestructuralistas» básicas: no hay Significado trascendental, la llamada «realidad» es una construcción discursiva; toda identidad dada, incluso la del sujeto, es un efecto de relaciones diferenciales contingentes, etcétera. Esta lectura también provoca las críticas habituales: el lenguaje sirve primariamente como medio de relaciones de poder extralingüísticas; no podemos disolver toda realidad en un juego de lenguaje, etcétera. Nuestra tesis es que esa lectura olvida la dimensión fundamental de *Hegemonía...*, la dimensión por la que este libro representa, quizás, el avance más radical en la teoría social moderna. No es accidental que su proposición básica –«la sociedad no existe»– evoque la proposición lacaniana según la cual «la Femme n'existe pas» (la Mujer no existe). El logro de *Hegemonía...* se cristaliza en el concepto de «antagonismo social»: lejos de reducir toda realidad a una suerte de juego de lenguaje, el campo socio-simbólico es concebido como estructurado en torno de una cierta traumática imposibilidad, en torno de una fisura que *no puede* ser simbolizada. Laclau y Mouffe han reinventado, por así decirlo, la noción de lo real como imposible, lo han transformado en una herramienta útil para el análisis social e ideológico. Simple como acaso puede parecer, este avance es de una novedad tal que no ha sido percibido en la mayor parte de las respuestas a *Hegemonía...*[1].

El sujeto del antagonismo

¿Por qué subrayamos esta homología entre el concepto de antagonismo en Laclau-Mouffe y el concepto lacaniano de lo real? Porque nuestra tesis es que la referencia a Lacan nos permite extraer algunas otras conclusiones del concepto de antagonismo social, sobre todo aquellas que se refieren al status del sujeto que corresponde a un campo social estructurado en torno de una imposibilidad central.

En lo que respecta a la cuestión del sujeto, *Hegemonía...* presenta incluso una cierta regresión respecto del libro anterior de Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista*[2]: en este último libro encontramos una teoría althusseriana de la interpelación excelentemente elaborada, mientras que en *Hegemonía...*, aún Laclau y Mouffe conciben al sujeto de un modo característicamente «posestructuralista», desde una perspectiva que asume diferentes «posiciones de sujeto». ¿Por qué esta regresión? Mi lectura optimista de ella es que es el resultado –por usar la buena expresión stalinista– de un «mareo derivado del éxito», una consecuencia de que Laclau y Mouffe han avanzado demasiado rápidamente, es decir, que con la elaboración de su concepto de hegemonía han realizado un progreso tan radical que no les ha sido posible continuarlo de inmediato con una concepción correspondiente del sujeto –de ahí la incertidumbre, en *Hegemonía...*, en lo que concierne al sujeto.

Su argumentación se dirige básicamente a atacar la clásica noción del sujeto como una entidad sustancial y esencial, dada de antemano, que domina la totalidad del proceso social y que no es producida por la contingencia del propio proceso discursivo: contra esta noción, los autores afirman que lo que tenemos es una serie de posiciones particulares de sujeto (feminista, ecologista, democrática...) cuya significación no está fijada *a priori*: cambian según el modo en que son articuladas en una serie de equivalencias a través del excedente metafórico que define la identidad de cada una de esas posiciones. Tomemos, por ejemplo, la serie feminismo-democracia–movimiento por la paz-ecologismo: en la medida en que el militante en la lucha democrática «experimenta» que no hay real reconciliación con la naturaleza sin abandonar la actitud agresivo-masculina frente a esta última, en la medida en que el militante del movimiento por la paz «experimenta» que no hay verdadera paz sin radical democratización, etcétera, es decir, en la medida en que la identidad de cada una de las cuatro posiciones antes mencionadas está marcada con el excedente metafórico de las otras tres posiciones, en ese caso podemos decir que algo tal como una posición de sujeto unificada ha sido construida: ser un demócrata significa al mismo tiempo ser un feminista, etcétera. Lo que no debemos pasar por alto es, desde luego, que esa unidad es siempre radicalmente contingente, el resultado de una condensación

simbólica, y no la expresión de algún tipo de necesidad interna que «reuniría objetivamente» en el largo plazo los intereses de las posiciones antes mencionadas. Es perfectamente posible, por ejemplo, imaginar una posición ecológica que vea como única solución un fuerte Estado antidemocrático y autoritario que asuma el control sobre la explotación de los recursos naturales, etcétera.

Ahora bien, está claro que tal noción de posiciones de sujeto aún entra en el marco de la interpelación ideológica althusseriana como constitutiva del sujeto: la posición de sujeto es uno de los modos en que reconocemos nuestra posición como agentes (interesados) del proceso social, en que experimentamos nuestra dedicación a una cierta causa ideológica. Pero tan pronto como nos constituimos a nosotros mismos como agentes ideológicos, tan pronto como respondemos a la interpelación y asumimos una cierta posición de sujeto, somos *a priori, per definitionem* engañados, hemos pasado por alto la radical dimensión del antagonismo social, es decir, el núcleo traumático cuya simbolización siempre fracasa; y –esta es nuestra hipótesis– esta es precisamente la noción lacaniana del sujeto como «lugar vacío de la estructura» que describe al sujeto en su confrontación con el antagonismo, el sujeto que no oculta la dimensión traumática del antagonismo social.

Para explicar esta distinción entre sujeto y posiciones de sujeto, tomemos nuevamente el caso del antagonismo de clase. La relación entre clases es antagónica en el sentido de Laclau/Mouffe del término, es decir, no es ni contradicción ni oposición sino la relación «imposible» entre dos términos: cada uno de ellos impide al otro lograr su identidad consigo mismo, llegar a ser lo que realmente es. En la medida en que me reconozco a mí mismo en una interpelación ideológica, como un «proletario», estoy comprometido en la realidad social, luchando contra el «capitalista» que me impide realizar mi pleno potencial humano, que bloquea mi pleno desarrollo. ¿Dónde está aquí la ilusión ideológica propia de la posición del sujeto? Ella reside precisamente en el hecho de que es el «capitalista» este enemigo externo, el que impide consumar mi identidad conmigo mismo: la ilusión consiste en suponer que después de la aniquilación final del enemigo antagónico, yo habré abolido de una vez por todas el antagonismo sexual: la lucha feminista contra la opresión patriarcal, machista, es necesariamente acompañada por la ilusión de que más tarde, cuando la opresión patriarcal haya sido abolida, las mujeres habrán alcanzado la plena identidad consigo mismas, realizando su potencial humano, etcétera.

Sin embargo, para capturar la noción de antagonismo en su dimensión más radical, debemos *invertir* la relación entre sus dos términos: no es el enemigo externo el que me impide alcanzar la identidad conmigo mismo, sino que cada identidad, librada a sí misma, está ya bloqueada, marcada por

una imposibilidad, y el enemigo externo es simplemente la pequeña pieza, el resto de realidad sobre el que «proyectamos» o «externalizamos» esta intrínseca, inmanente imposibilidad. Esta sería la última lección de la famosa dialéctica hegeliana entre el amo y el esclavo[3], la lección habitualmente pasada por alto en la lectura marxista: el amo es, en la última instancia, una invención del esclavo, un modo del esclavo de «ceder a su deseo», de evadir el bloqueo de su propio deseo proyectando su razón en la represión externa del amo. Esta es también la verdadera razón de la insistencia de Freud de que la *Verdrängung* no puede ser reducida a una internalización de la *Unterdrückung* (la represión externa): hay un cierto impedimento fundamental, radical, constitutivo, autoinflingido, un obstáculo para el instinto, y el papel de la figura fascinante de la autoridad externa, de su fuerza represiva, nos hace ciegos a este autoimpedimento del instinto. Esta es la razón por la que podemos decir que es precisamente en el momento en que alcanzamos la victoria frente al enemigo en la lucha antagónica que se libra en la realidad social, que experimentamos el antagonismo en su dimensión más radical, como auto-obstáculo: lejos de permitirnos alcanzar la plena identidad con nosotros mismos, el momento de la victoria es el momento de la pérdida mayor. El esclavo se libera del amo sólo cuando experimenta hasta qué punto el amo encarna simplemente el autobloqueo de su propio deseo: aquello de lo que al amo a través de su represión externa aparentemente lo privaba, le impedía realizar, en realidad él –el esclavo– nunca lo había poseído. Este es el momento que Hegel llama «la pérdida de la pérdida»: la experiencia de que *nunca habíamos tenido* aquello que se supone que hemos perdido. Podemos también determinar esta experiencia de la «pérdida de la pérdida» como la experiencia de la «negación de la negación», es decir, como puro antagonismo en el que la negación es conducida al punto de la autorreferencia.

Esta referencia a Hegel puede parecer extraña: ¿no es acaso Hegel «idealista absoluto» *par excellence*, el filósofo que reduce todo antagonismo a momento subordinado de la identidad automediada? Pero quizás esa lectura de Hegel es ella misma víctima de la «metafísica de la presencia»: quizás otra lectura es posible en la que la referencia a Hegel nos permite distinguir el antagonismo puro del antagonismo que es un campo de lucha en la realidad. De lo que se trata en el antagonismo puro ya no es del hecho de que –como en toda lucha antagónica contra un adversario externo– toda la positividad, toda la consistencia de nuestra posición reside en la negación de la posición del adversario y viceversa; de lo que se trata es del hecho de que la negatividad del otro que me impide alcanzar la plena identidad conmigo mismo es solo una externalización de mi autonegatividad, de mi autoobstaculización respecto de mí mismo. La cuestión aquí es cómo leer exactamente, qué acento dar a la tesis fundamental de Laclau y Mouffe de que en

el antagonismo la negatividad como tal asume una existencia positiva. Podemos leer esta tesis como si ella afirmara que en una relación antagónica la positividad de «nuestra» posición consistiera solo en la positivización de nuestra relación negativa con el otro, con el adversario antagónico: toda la coherencia de nuestra posición residiría en el hecho de que estamos negando al otro, «nosotros» no somos nada excepto este impulso a abolir, a aniquilar a nuestro adversario. En tal caso, la relación antagónica es en cierto sentido simétrica: cada posición es solo su relación negativa con la otra (el amo impide al esclavo alcanzar la plena identidad consigo mismo y viceversa). Pero si radicalizamos la lucha antagónica en la realidad hasta el punto del antagonismo puro, la tesis de que en el antagonismo la negatividad como tal asume una existencia positiva, puede ser leída de otro modo: el otro mismo (el amo, digamos) es, en su positividad, en su presencia fascinante, tan solo la positivización de nuestra –la del esclavo– relación negativa respecto de nosotros mismos, la encarnación positiva de nuestro propio autobloqueo. El punto importante aquí es que la relación ya no es simétrica: no podemos decir que el esclavo sea, del mismo modo, la positivización de la relación negativa del amo. Lo que quizá podemos decir es que él es el síntoma del amo. Cuando radicalizamos la lucha antagónica hasta el punto del antagonismo puro, es siempre uno de los dos momentos el que, a través de la positividad del otro, mantiene una autorrelación negativa: para usar un término hegeliano, el otro elemento funciona como «determinación refleja» (*Reflexionbestimmung*) del primero –el amo, por ejemplo, es solo una determinación refleja del esclavo. O, tomando la diferencia/antagonismo sexual: el hombre es una determinación refleja de la imposibilidad de la mujer de alcanzar la identidad consigo misma (por lo que la mujer es un síntoma del hombre).

Debemos, por lo tanto, distinguir la experiencia del antagonismo en su forma radical, como límite de lo social, como la imposibilidad alrededor de la cual se estructura el campo social, del antagonismo como relación entre posiciones de sujeto antagónicas: en términos lacanianos, debemos distinguir en tanto *real* de la *realidad* social de la lucha antagónica. Y la noción lacaniana del sujeto se refiere precisamente a la experiencia del «puro» antagonismo como auto-obstáculo, autobloqueo, a un límite interno que impide al campo simbólico realizar su identidad plena: el objetivo de todo este proceso de subjetivación, de asumir diferentes posiciones de sujeto, es, en última instancia, permitirnos evitar esta experiencia traumática. El límite de lo social tal como es definido por Laclau y Mouffe, este límite paradójico que implica que «la sociedad no existe», no es solamente algo que subvierte toda posición de sujeto, toda identidad definida del sujeto; es, por el contrario, al mismo tiempo, aquello que sostiene al sujeto en su dimensión más radical: «el sujeto» en el sentido lacaniano es el nombre de este límite interno, de esta

imposibilidad interna del Otro, de la «sustancia». Este sujeto es una entidad paradójica que es, por así decirlo, su propio negativo, es decir, que solo persiste en la medida en que su plena realización es bloqueada –la plena realización del sujeto no podría ser ya sujeto sino sustancia. En este sentido preciso el sujeto está más allá o antes que la subjetivización: la subjetivización designa el momento a través del cual el sujeto integra lo que le es dado en el universo del sentido, pero esta integración siempre fracasa en la última instancia, hay siempre un residuo que no puede ser integrado al universo simbólico, un objeto que resiste la subjetivización, y el sujeto es precisamente el correlato de este objeto. En otras palabras, el sujeto es el correlato de su propio límite, el elemento que no puede ser subjetivizado; él es el nombre del vacío que no puede ser llenado por la subjetivización: *el sujeto es el punto de fracaso de la subjetivización* (es por eso que su signo lacaniano es $).

La dimensión de la fantasía social

La relación «imposible» del sujeto con este objeto cuya pérdida constituye al sujeto, es representada por la forma lacaniana de la fantasía: $◊*a*. La fantasía es por lo tanto concebida como un escenario imaginario cuya función es proveer una suerte de apoyo positivo que llene el vacío constitutivo del sujeto. Y lo mismo es válido, *mutatis mutandis*, para la fantasía social: ella es la contrapartida necesaria del concepto de antagonismo, un escenario que llena los vacíos de la estructura social, ocultando su antagonismo constitutivo con la plenitud del goce (goce racista, por ejemplo)[4]. Esta es la dimensión pasada por alto por la versión althusseriana de la interpelación: antes de ser dominado por la identificación, por el (des)conocimiento simbólico, el sujeto es atrapado por el *Otro* en el medio de él, a través de un paradójico objeto-causa del deseo que encarna el goce, a través de este secreto que se supone que se oculta en el Otro, como lo ejemplifica la posición del hombre del campo en el famoso apólogo acerca de la puerta de la Ley en *El proceso*[5] de Kafka, esa pequeña historia contada a K. por el sacerdote para explicar su situación frente a la Ley. El claro fracaso de todas las principales interpretaciones de este apólogo parecen solo confirmar la tesis del sacerdote de que «los comentarios, con mucha frecuencia, expresan meramente la perplejidad del comentador» (p. 240). Pero hay otro modo de penetrar el misterio de este apólogo: en lugar de buscar directamente su significado, es preferible tratarlo en la manera en que Claude Lévi-Strauss trata a un mito dado: estableciendo sus relaciones con una serie de otros mitos y elaborando la regla de su transformación. ¿Dónde podemos encontrar, en *El proceso*, otro «mito» que funcione como una variación, como una inversión, del apólogo relativo a la puerta de la Ley?

No tenemos que buscar muy lejos: al comienzo del segundo capítulo («Primera interrogación»), Josef K. se encuentra frente a otra puerta de la Ley (la entrada a la cámara de interrogación); aquí también el portero le hace saber que esta puerta es solo para él –la lavandera le dice: «Debo cerrar esta puerta después de usted», lo que es claramente una variación de las últimas palabras del portero al hombre del campo en el apólogo del sacerdote: «Nadie sino usted puede ser admitido a través de esta puerta, dado que esta puerta está destinada solo a usted. Ahora voy a cerrarla». Del mismo modo, el apólogo relativo a la puerta de la Ley (llamémoslo, al estilo de Lévi-Strauss, m^1) y la primera interrogación (m^2) pueden ser opuestos a través de toda una serie de rasgos distintivos: en el m^1 nos encontramos frente a la entrada de una magnífica corte de justicia, en el m^2 estamos en un bloque de departamentos de obreros, lleno de suciedad y de un arrastrarse obsceno; en el m^1 el portero es un empleado de la corte, en el m^2 es una mujer ordinaria que lava ropa de niños; en el m^1 el portero impide que el hombre del campo pase por la puerta y entre en la corte, en el m^2 la lavandera lo empuja a la cámara de interrogación en parte contra su voluntad, es decir, que la frontera que separa la vida cotidiana del lugar sagrado de la Ley no puede ser cruzado en el m^1, pero es fácil de cruzar en el m^2.

El rasgo crucial del m^2 es ya indicado por su localización: la corte está situada en el medio de la promiscuidad vital de los alojamientos obreros –Reiner Stach reconoce justificadamente en este detalle un rasgo distintivo del universo de Kafka, «el traspaso de la frontera que separa el dominio vital del dominio judicial»[6]. La estructura aquí es la de la cinta de Moebius: si progresamos lo suficiente en nuestro descenso a los bajos fondos sociales, nos encontramos súbitamente en el otro lado, es decir, en medio de la Ley sublime y noble. El lugar de la transición de un dominio al otro es una puerta guardada por una lavandera ordinaria de una sensualidad provocadora. En el m^1 el portero no sabe nada, mientras que aquí la mujer tiene de antemano una suerte de conocimiento: ella ignora simplemente la astucia ingenua de K., su excusa de que está buscando un carpintero llamado Lanz, y le da a entender que lo han estado esperando por largo tiempo, pese a que K. se decide a entrar a su cuarto por entera casualidad, como un último ensayo desesperado después de un largo e inútil vagabundeo:

> Lo primero que vio en el pequeño cuarto fue un gran reloj de péndulo que ya marcaba las diez. «¿Vive aquí un carpintero llamado Lanz?», preguntó. «Por favor, entre por allí», dijo una mujer joven de chispeantes ojos negros, que estaba lavando ropas de niño en una pileta, y dirigió su mano húmeda hacia la puerta abierta del cuarto siguiente... «Yo pregunté por un carpintero, un hombre llamado Lanz». «Ya lo sé», dijo la mujer, «pase por aquí». K. quizá no hubiera obedecido si ella no se le hubiera acer-

cado, tomado la manija de la puerta, y dicho: «debo cerrar esta puerta después de usted, nadie más debe entrar» (pp. 45-46).

La situación aquí es la misma que en el bien conocido accidente de *Las mil y una noches*: el héroe, perdido en el desierto, entra por entera casualidad en una caverna donde encuentra tres viejos sabios, despertados por su entrada, que le dicen: «¡Has llegado, finalmente! ¡Te hemos esperado por los últimos trescientos años!». Este misterio de la necesidad detrás del encuentro contingente es, nuevamente que ya existe en el otro. El paradójico conocimiento de antemano de la lavandera no tiene absolutamente nada que ver con la llamada «intuición femenina»: está basado en el simple hecho de que ella está conectada con la Ley. Su posición con respecto de la Ley es mucho más crucial que la de un pequeño funcionario; K. lo descubre muy pronto, cuando su argumentación apasionada frente al tribunal es interrumpida por una intrusión obscena:

En este punto K. fue interrumpido por un chillido desde el fondo de la habitación; él escudriñó por debajo de su mano para ver lo que ocurría, porque el humo del cuarto y la luz tenue se combinaban para producir una bruma encandilante. Era la lavandera, a quien K. había identificado desde que ella entrara como una potencial causa de disturbios. Si ella era ahora culpable o no uno no lo podía decir. Todo lo que K. podía ver era que un hombre la había arrinconado junto a la puerta y la estaba abrazando. No era ella, sin embargo, la que había lanzado el chillido sino el hombre; su boca estaba enteramente abierta y estaba contemplando el techo (p. 55).

¿Cuál es, por lo tanto, la relación entre la mujer y la corte de justicia? En la obra de Kafka, la mujer como «tipo psicológico» es totalmente coherente con la ideología antifeminista de un Otto Weininger: un ser sin identidad propia, incapaz de asumir una actitud ética (incluso cuando parece actuar sobre la base de fundamentos éticos, hay detrás de ello un cálculo oculto del goce), un ser que no ha tenido acceso a la dimensión de la verdad (incluso cuando está diciendo la verdad, está mintiendo desde su posición subjetiva) un ser del que no es suficiente decir que está fingiendo sus afectos para seducir a un hombre –el problema es que no hay nada detrás de esta máscara de simulación, nada sino un cierto goce glotón que es su sola sustancia. Confrontado con tal imagen de la mujer, Kafka no sucumbe a la usual tentación crítico-feminista (de demostrar cómo esta figura es el producto de ciertas condiciones socio-discursivas, de oponer a ella el esquema de otro tipo de feminidad, etcétera). Su gesto es mucho más subversivo –él acepta enteramente este retrato weiningeriano de la mujer como «tipo psicológico», pero le hace ocupar un lugar inaudito y sin precedentes, el lugar de la Ley. Esta es quizá, como ya ha sido señalado por Stach, la operación elemental de Kafka: el

cortocircuito entre la «sustancia» («tipo psicológico») femenino y el lugar de la Ley. Manchada por una obscena vitalidad, la propia Ley –en la tradicional perspectiva, una pura, neutral universalidad– asume los rasgos de un heterogéneo, incoherente *bricolage* penetrado por el goce.

En el universo de Kafka, la corte es por sobre todo ilegal en un sentido formal: como si la cadena de las conexiones «normales» entre causas y efectos fuera suspendida, puesta entre paréntesis. Todo intento de establecer el modo de funcionamiento de la corte mediante el razonamiento lógico está de antemano condenado al fracaso: todas las oposiciones advertidas por K. (entre el enojo de los jueces y la carcajada del público en la galería; entre el alegre lado derecho y el severo lado izquierdo del público) prueban ser falsas tan pronto como él intenta basar sus tácticas sobre ellas; después de una respuesta ordinaria de K. el público lanza una carcajada.

El otro lado, positivo, de esta incoherencia es, desde luego, el goce: irrumpe abiertamente cuando la presentación de su defensa por parte de K. es interrumpida por un acto sexual público. Este acto, difícil de percibir por ser tan ostensible (K. tiene que escudriñar «por debajo de su mano para ver lo que ocurría») marca el momento de la irrupción del trauma de lo real, y el error de K. consiste en pasar por alto la *solidaridad* entre esta perturbación obscena y la corte. El piensa que todo el mundo estará ansioso por ver el orden restaurado y que la pareja culpable será al menos expulsada de la reunión, pero cuando trata de abalanzarse a través del cuarto, la multitud le impide el paso, alguien lo agarra por detrás del cuello... y en este punto el juego ha terminado: desconcertado y confuso, K. pierde el hilo de su argumento; lleno de rabia impotente, no tarda en abandonar el cuarto.

El error fatal de K. fue dirigirse a la corte, el Otro de la Ley, como a una entidad homogénea, alcanzable por medio de un argumento coherente, en tanto que la corte solo puede responderle con una sonrisa obscena mezclada con signos de perplejidad –en suma, K. espera que la corte *actúe* (actos legales, decisiones), mientras que lo que obtiene es un *acto* (una copulación pública). La sensibilidad de Kafka a este «traspaso de la frontera que separa al dominio vital del dominio judicial» depende de su judaísmo: la religión judía marca el momento de su más radical separación. En todas las religiones anteriores siempre llegamos al lugar, al dominio del goce sagrado (en la forma de orgías rituales, por ejemplo), en tanto que el judaísmo evacua del dominio sagrado todas las trazas de vitalidad y subordina la sustancia viva a la letra muerta de la Ley del Padre. Con Kafka, por el contrario, el dominio judicial es nuevamente inundado por el goce, tenemos un cortocircuito entre el *Otro* de la Ley y la *Cosa*, la sustancia del goce.

Es por eso que su universo es eminentemente el del *superego*: el Otro como Otro de la Ley simbólica no solo está muerto sino que ni siquiera sabe

que está muerto (como la figura terrible del sueño de Freud) y no puede saberlo en la medida en que es totalmente insensible a la sustancia viva del goce. El superego encarna, por el contrario, la paradoja de una Ley que «procede de un tiempo en el que el Otro no estaba aún muerto. El superego es un resto que sobrevive» (Jacques-Alain Miller). El imperativo «¡Gozad!» del superego, la transmutación de la Ley muerta en la figura obscena del superego, implica una experiencia inquietante: súbitamente advertimos que lo que hasta un minuto antes se nos aparecía como letra muerta está en realidad vivo, respirando, palpitando. Recordemos una escena de la película *Aliens II*: el grupo de héroes está avanzando a lo largo de un extenso túnel cuyas paredes de piedra están torcidas como trenzas de pelo entrelazadas; súbitamente las trenzas comienzan a moverse y a segregar una mucosidad glutinosa, los cuerpos petrificados vuelven a la vida.

Debemos por lo tanto invertir las metáforas usuales de la «alienación» según las cuales la letra muerta, formal, absorbe, como una especie de parásito o vampiro, la actual fuerza viviente, es decir, que los sujetos vivientes son prisioneros de una telaraña muerta. Aquí el carácter muerto, formal de la Ley es un *sine qua non* de nuestra libertad: el peligro totalitario real surge cuando la Ley ya no quiere permanecer muerta. El resultado de m^1 es entonces que no hay ninguna verdad acerca de la *verdad*: toda garantía de la Ley tiene el estatus de una apariencia, la Ley no tiene ningún apoyo en la verdad, es necesaria sin ser verdadera; la reunión de K. con la lavandera añade a esto el reverso que es habitualmente pasado por alto: en la medida en que la Ley no se funda en la verdad, ella está impregnada de goce.

Hacia una ética de lo real

Debería ahora ser claro cómo las dos nociones con las que intentamos suplementar el aparato teórico de *Hegemonía...* –el *sujeto* como lugar vacío correlativo del antagonismo; la *fantasía* social como modo ideológico elemental de enmascarar al antagonismo– provienen simplemente de tomar en cuenta las consecuencias del avance llevado a cabo por este libro.

El principal logro de *Hegemonía...*, el logro por el cual este libro –lejos de ser una más en la serie de obras «pos» (posmarxistas, posestructuralistas, etcétera)– ocupa en relación con esta serie una posición de *extimité*, es que, quizá por primera vez, articula los contornos de un proyecto político basado en una ética de lo real, en un «ir a través de la fantasía (*la traversée du fantasme*), una ética de la confrontación con un núcleo imposible, traumático, que no está cubierto por ningún ideal (de la comunicación no interrumpida, de la invención de sí mismo). Es por esto que podemos afirmar que *Hegemonía...* es la única respuesta real a Habermas, a su proyecto basado en una ética de

la comunicación ideal sin limitaciones. El modo en que Habermas formula la «situación de habla ideal» ya traiciona su estatus de fetiche: la «situación de habla ideal» es algo a lo que, tan pronto como entramos en un proceso de comunicación es «a la vez negado y requerido»[7], es decir, que debemos presuponer el ideal de una comunicación no interrumpida como si ya se hubiera realizado, pese a que sabemos al mismo tiempo, que éste no puede ser el caso. A los ejemplos de la lógica fetichista *je sais bien, mais quand meme*, debemos añadir la fórmula de la «situación de habla ideal»: «Yo sé muy bien que la comunicación es interrumpida y pervertida, pero sin embargo... (creo y actúo como si la situación ideal de habla ya se hubiera realizado)».

Lo que oculta esta lógica fetichista del ideal es, desde luego, la limitación del campo simbólico como tal: el hecho de que el campo significante está siempre estructurado en torno de un cierto punto muerto fundamental. Este punto muerto no implica ningún tipo de resignación –o, si hay resignación, se trata de la paradoja de la *resignación entusiasta*: usamos aquí el término «entusiasmo» en el estricto sentido kantiano, que indica la experiencia de un objeto a través del mismo fracaso de su representación adecuada. Entusiasmo y resignación no son, por lo tanto, dos momentos opuestos: es la propia «resignación», es decir, la experiencia de una cierta imposibilidad, la que incita al entusiasmo.

Notas

1. Para una explicación de las paradojas del real lacaniano, v. Slavoj Žižek: *The Sublime Objet of Ideology*, Londres, 1989, pp. 161-173 [versión en español: *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México, 1992].
2. Ernesto Laclau: *Política e ideología en la teoría marxista*, Siglo XXI, México, 1978.
3. G.W.F. Hegel: *Phenomenology of Spirit* (trad. de A.V. Miller), Oxford, 1977, pp. 11-19 [versión en español: *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966].
4. Para una explicación de la noción de fantasía social, v. Žižek, pp. 124-128.
5. Franz Kafka: *The Trial*, Harmondsworth, 1985 (los números de páginas entre paréntesis corresponden a esta edición) [versión en español: *El proceso*, Alianza, Madrid, 1998].
6. Reiner Stach: *Kafka's erotischer Mythos*, Francfort, 1985, p. 35.
7. Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort, 1985, p. 378 [versión en español: *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989].

Etienne Balibar

Sujeción y subjetivación

Comenzaré esbozando una problemática o programa de investigación que busca resumir y replantear la noción de *antropología filosófica*. Por motivos que espero aclarar más adelante, sugiero que dicho programa debería comenzar con una discusión crítica, a la vez histórica y analítica, de las nociones de *hombre*, de *sujeto* y de *ciudadano* que, juntas, configuran el orden ambivalente de sujeción y subjetivación.

Mi presentación estará dividida en tres partes. Primero haré un breve recuento de las discusiones anteriores acerca de la «antropología filosófica», incluyendo la crítica de Heidegger a esa noción. Luego, una crítica de la crítica de Heidegger, centrándome en la importancia que tiene la categoría onto-política de «ciudadano» en el debate. Por último, haré un esbozo de lo que podría ser una antropología filosófica renovada, pues es aquí que la sujeción y la subjetivación propiamente entran en juego.

Comencemos, pues, con una reflexión esquemática de las controversias anteriores en torno a la noción de «antropología filosófica». Por momentos han sido bastante duras; en otros jugaron un papel decisivo en la configuración de la filosofía del siglo XX, aunque sobredeterminadas por diversos desarrollos, especialmente en la «filosofía continental», pues la influencia de este debate en la filosofía insular inglesa ha sido más débil. Uno de esos desarrollos se refiere a los efectos teóricos de los sucesivos «giros» filosóficos (el epistemológico, ontológico y lingüístico); otro se remite al cambio

progresivo del sentido y del uso del término *antropología* en el campo de las llamadas ciencias humanas, partiendo de las viejas nociones de antropología física o biológica, pasando por las variantes sociales, culturales o históricas hasta desembocar, más recientemente, en la antropología cognitiva.

En efecto, el gran debate sobre «antropología filosófica», del cual aún somos tributarios, tuvo lugar a comienzos de este siglo en Alemania, en especial a fines de la década de los 20 y comienzos de los 30. Este debate opone a los representantes prominentes de la *Lebensphilosophie*, de las diversas corrientes neokantianas y de la naciente fenomenología. Está atravesado por referencias al evolucionismo biológico, a la «crisis de los valores» de la sociedad europea después de la Primera Guerra Mundial y las revoluciones socialistas, a lo que podemos describir como el largo proceso de secularización de la imagen del mundo y del hombre que comienza en el siglo XVI y conduce, en el siglo XX, a una victoria problemática de la racionalidad intelectual, social y técnica.

Es probable que la expresión «antropología filosófica» fuera acuñada por Wilhelm Dilthey, cuyo propósito era reorganizar la filosofía desde una perspectiva historicista en torno de nociones tales como las sucesivas psicologías y modos de comprensión en la historia humana. Ernst Cassirer, otro representante de la tradición kantiana (aunque ubicado en las antípodas del vitalismo o «irracionalismo» de Dilthey), sin usar explícitamente el término *antropología filosófica* en sus estudios pioneros de los años 20 (*Filosofía de las formas simbólicas* e *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*)[1], en cierto modo formula el programa de esa antropología al combinar dos líneas de investigación. Por un lado analizó las estructuras «simbólicas» (también podríamos decir «lógicas», o «significantes») de la representación, sean científicas, morales o estéticas, que inscriben a la «razón» o la «racionalidad» en la historia de la cultura y, por otro, estudió el problema filosófico del «Hombre» o de la «esencia humana» en su relación con el mundo, con Dios, con su propia «conciencia» desde una perspectiva histórica. La preocupación aquí consiste principalmente en rastrear las consecuencias de las grandes rupturas sucesivas que, desde la antigüedad en adelante y siguiendo una progresión irresistible aunque no necesariamente lineal, presentaron al «Hombre» como el centro de su propio universo.

En 1928 se produce un giro crucial en esta discusión con la publicación simultánea de dos obras que, explícitamente, mencionan a la «antropología filosófica» como su objetivo central. Una de ellas, *Antropología filosófica*, fue escrita por un alumno de Dilthey, Bernhard Groethuysen, un historiador y filósofo de la cultura con inclinaciones socialistas. La otra, *Philosophische Weltanschauung*, inconclusa a causa de la muerte prematura de su autor, fue escrita por el filósofo católico Max Scheler, uno de los primeros y más distin-

guidos discípulos de Husserl, aunque también estuvo profundamente influenciado por Nietzsche, Dilthey y Bergson (en breve, por la *Lebensphilosophie*) y se mantuvo reacio al giro de la fenomenología hacia el problema de la conciencia.

Según Groethuysen, la «antropología filosófica» es ante todo una reconstrucción del gran dilema que, a lo largo de la historia de la filosofía, opone a los filósofos de la interioridad –para quienes la respuesta a la pregunta por la esencia humana se encuentra en el *gnôthi seauton* («conócete a ti mismo»), en la autoconciencia íntima– con los filósofos de la exterioridad, para quienes el hombre se comprende por su lugar en el cosmos, la naturaleza y la ciudad. Scheler, en cambio, ve la «antropología filosófica» como una tipología de las sucesivas «visiones del mundo» (*Weltanschauungen*), que combina percepciones de la naturaleza y jerarquías de valores éticos, desde el antiguo universo del mito hasta el universo moderno de la voluntad de poderío, pasando por el «resentimiento», la fe religiosa y el progresismo de las Luces.

Sin embargo, ya desde 1927, en los párrafos iniciales de *Ser y tiempo* y, de manera más amplia, en su libro de 1929, *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger plantea un desafío radical a esos distintos intentos. No solo rechazaba la identificación de la filosofía con la antropología, con lo cual ponía en tela de juicio la idea de que las cuestiones básicas de la filosofía eran de carácter antropológico, sino que además, y de manera radical, sostenía que toda pregunta acerca de la naturaleza o esencia del Hombre encierra a la filosofía en un círculo metafísico insuperable. Con esto Heidegger no se proponía de ningún modo transferir la pregunta antropológica a una disciplina más «positiva»; por el contrario, trataba más bien de mostrar cómo, definiéndose a sí misma como «antropología», la filosofía acaba por encerrarse en el mismo horizonte dogmático de las «ciencias humanas», incapaz de superar los dilemas del objetivismo y del subjetivismo. Esto le llevó a discutir la formulación propuesta por Kant al final de su vida, la cual pretende que el sistema de preguntas filosóficas trascendentales sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento, la moral y de la propia teleología de la razón, se concentre o resuma en una única pregunta crítica: «¿Qué es el Hombre?». Pero si bien otros lectores y seguidores de Kant vieron en esta formulación un alegato por un *fundamento* («humano» o «humanista») de la filosofía crítica, Heidegger vio allí la expresión del *límite* de la empresa crítica kantiana, más allá del cual la filosofía crítica debe, o bien recaer en un nuevo dogmatismo (que no es el dogmatismo teológico, sino el dogmatismo humanista), o bien emprender una deconstrucción de toda noción de «fundamento», y con ello cuestionar la forma misma de las preguntas metafísicas.

Ahora bien, en el centro de la representación del hombre como «fundamento» de sus propios pensamientos, de sus propias acciones e historia, hay,

desde hace tres siglos al menos, no solo la valoración de la individualidad humana y de la especie humana como portadora de lo universal, sino también la representación del *Hombre como* (un, el) *sujeto*. La esencia de la humanidad, de ser (un) humano, que debería estar presente en la universalidad de la especie y en la singularidad de los individuos, a la vez como una determinación de hecho y como una norma o posibilidad, es la *subjetividad*. Para la metafísica (que desde este punto de vista y a pesar de la profundidad y la novedad de la pregunta formulada por Kant, incluye a la filosofía trascendental), la ecuación fundamental, la ecuación del fundamento, es:

Hombre = (es igual a) Sujeto

o:

El sujeto es (idéntico a) la *Esencia del Hombre*

Por ello también (y más tarde Michel Foucault volvería a referirse a este asunto) el objeto teórico predilecto de la metafísica moderna, comenzando con la filosofía crítica y, no es de extrañarse, terminando con la antropología, es reflexionar indefinidamente sobre «la pareja empírico-trascendental», la diferencia entre la individualidad empírica y la otra subjetividad eminente portadora de lo universal, el Sujeto trascendental. Pero, señalémoslo siguiendo a Heidegger, esta ecuación fundamental que resume la definición filosófica de «la esencia del Hombre», puede también leerse *en sentido contrario*, a saber, como una ecuación que proporciona la clave para *toda cuestión referida a la esencia*, para «cuestiones metafísicas» en general.

¿Por qué? Porque la ecuación «Hombre = Sujeto» no es *cualquier* identidad esencial(ista). Es la ecuación que reemplaza a la vieja ecuación ontoteológica «Dios = (el) Ser», que también puede ser leída como Dios es el Ser Supremo, o Dios es el Ser como tal, para convertirse en el arquetipo de todas las atribuciones metafísicas de una esencia a través del cual se supone que la forma normativa de lo universal se inscribe en la sustancia misma, en la propia singularidad del individuo. Esto nos permite comprender por qué, cuando Heidegger introduce la noción de *Dasein* como referencia originaria para la filosofía, mientras indica de manera ambivalente y quizás perversa (como un acertijo o una trampa para los filósofos) que el *Dasein* a la vez «es y no es» el sujeto, «es y no es» el hombre respecto al ser de su existencia, produce un efecto teórico deconstructivo y destructivo *sobre las dos vertientes a la vez*. El *Dasein* deconstruye y destruye el concepto de Sujeto, pero también deconstruye y destruye el concepto de esencia o, si se prefiere, el concepto de «concepto» en su formulación tradicional. *Suponiendo* que hubiera algo como una «esencia del Hombre», esa esencia *no* podía ser «el Sujeto» (como por supuesto tampoco podría ser el Objeto), es decir, no podría ser un

ser universal inmediatamente conciente de sí mismo, una conciencia dada a sí misma, imaginariamente aislada de las situaciones humanas, del contexto y de los contenidos existenciales que constituyen su ser-en-el-mundo. Pero el *Dasein*, que sustituye al Sujeto, ya no es una «esencia» a pesar de que aparece como un concepto genérico de la existencia: es más bien el nombre, el término siempre provisorio, por medio del cual tratamos de explicar que la filosofía como tal comienza cuando son recusadas las preguntas sobre la «esencia».

Pienso que la argumentación de Heidegger (presentada aquí de manera muy esquemática y simplificada) es irreversible. No puso fin a los proyectos de «antropología filosófica», pero concientemente o no, se convirtió en un modelo y una advertencia para todos los filósofos que en el siglo XX y, en particular tras la Segunda Guerra Mundial, se propusieron ofrecer alternativas a la antropología y al humanismo filosóficos o simplemente reflexionar sobre sus límites[2]. Insisto en que esta argumentación me parece irreversible e ineludible y, sin embargo, ella misma tiene sorprendentes limitaciones y lagunas, así como presupuestos históricos francamente frágiles. Debemos examinarlos si queremos decidir si el asunto se puede o no reabrir, posiblemente sobre bases nuevas, diferentes de aquellas que en última instancia se remiten a la gran aventura del idealismo alemán del cual Heidegger aparece como el más alto (aunque herético) representante.

El error más inmediato y llamativo, aunque no siempre reconocido, se refiere a la historia de la noción de *sujeto* en filosofía, en el sentido más filológico del término. ¿Por qué nos resulta tan difícil de reconocer? Obviamente porque descontando algunas sutilezas personales, Heidegger la comparte con toda la tradición filosófica moderna de Kant a Hegel a Husserl a Lukács. Toda esta tradición considera y afirma repetidamente que es con Descartes que la filosofía toma conciencia de la «subjetividad» y hace del «sujeto» el centro del universo de las representaciones, al mismo tiempo que la señal del valor irreemplazable del individuo, un proceso intelectual que, se dice, tipifica la transición de la metafísica del Renacimiento a la ciencia moderna en el marco general de la lucha contra la cosmología y la teología antiguas y medievales. *Antes* de Descartes, solo cabría buscar las *anticipaciones* contradictorias de los conceptos de sujeto y de subjetividad. En cambio, *después* de Descartes –de ese «amanecer» filosófico, como dirá Hegel– el sujeto está allí, *nombrado* y reconocido: esta es la primera de sus figuras filosóficas sucesivas que, tomadas en su conjunto, configuran la metafísica propiamente moderna del sujeto.

Ahora bien, independientemente de su amplia aceptación[3], se trata de una historia errada. Es solo una ilusión retrospectiva forjada por las filosofías de la historia y la enseñanza de filosofía en el siglo XIX. Ni en Descartes,

ni tampoco en Leibniz, puede encontrarse la categoría de «sujeto» como equivalente de una autoconciencia autónoma –una categoría que solo aparece con Locke[4]–, como centro reflexivo de las representaciones del mundo y, por tanto, como un concentrado de la esencia del hombre. El único «sujeto» que Descartes y los metafísicos clásicos conocían estaba contenido en la noción escolástica de *subjectum* proveniente de la tradición aristotélica, esto es, un soporte individual de las propiedades de la sustancia. Por consiguiente, mientras más rechazaban la ontología sustancialista, menos hablaban del «sujeto» (especialmente en el caso de Descartes, Spinoza y Locke, entre otros).

Si ello es así, ¿en qué momento debemos fechar entonces «la invención del sujeto» en el sentido filosófico moderno del término, en qué lugar de la historia y en qué obra genuinamente revolucionaria? Sobre este asunto no puede haber duda: el «sujeto» fue inventado por Kant en un proceso que se desarrolla en las tres *Críticas*. Estas tres grandes obras (1781, 1786 y 1791) se desenvuelven alrededor del gran acontecimiento revolucionario en el sentido político de la expresión. Es Kant, y nadie más que él, quien llama «sujeto» (*Subjekt*) a ese aspecto universal de la conciencia y la consciencia humanas (o más bien al *terreno común* de la «conciencia» y la «consciencia») que proporciona su fundamento y su medida a toda filosofía.

Pero la referencia a Kant nos permite corregir otra distorsión, hoy claramente visible, de la crítica heideggeriana a la antropología filosófica. En efecto, *¿cuál fue el contexto* que llevó a Kant a sistematizar la tabla de «preguntas críticas» de la filosofía trascendental para vincularlas implícita o explícitamente con la pregunta «¿qué es el Hombre?» (es decir, con el programa virtual de la antropología filosófica). Ese contexto no es tanto el de una elaboración especulativa de las reflexiones sobre el «Sujeto» como el de una «salida» pragmática de la especulación, una salida en dirección a las preguntas *concretas* sobre la vida. Son las preguntas «cósmicas»[5] del «mundo» o de lo «mundano» (*weltliche*), no las preguntas «escolásticas» que, en la terminología de Kant, interesan al teórico profesional y no al aficionado. Kant es muy explícito a este respecto: las preguntas prácticas del mundo son aquellas que vinculan el conocimiento y el deber, y la teoría y la moral, con la existencia de la *humanidad* y el sentido mismo de su historia. Estas preguntas sobre el «mundo» no son por tanto preguntas «cósmicas» o «cosmológicas» sino *cosmopolíticas*. Para Kant la pregunta «¿qué es el Hombre?» es una pregunta concreta y por ende más fundamental que las otras porque se refiere inmediatamente a la experiencia, los conocimientos y los fines prácticos del Hombre en tanto *ciudadano del mundo*. En el fondo, en la *pregunta* kantiana hay siempre, de antemano, una *respuesta* formal: el «Hombre» es un (el) ciudadano del mundo; su «esencia» no es otra que el horizonte de todas las determinaciones de esta «ciudadanía» universal.

Esta notable formulación no es solo propiedad de Kant[6]. En el preciso momento en que comienza a cuajar la «revolución burguesa», une dos series de asociaciones conceptuales diferentes dentro de la textura del propio lenguaje filosófico. La formulación del hombre como ciudadano del mundo señala 1) que el *sujeto humano* alcanza concretamente la esencia de su humanidad solo en un horizonte *cívico* o *político* en el sentido amplio del término, el de una «ciudadanía universal» que *implica* la racionalidad epistemológica, ética y estética[7]; y 2) que el «ciudadano» de cualquier institución humana, de un Estado de derecho y, en particular, de un Estado de derecho nacional, *sólo* puede pertenecer a esa institución y a este Estado como un *sujeto libre y autónomo*[8] en la medida en que toda institución, todo Estado, se conciba como representante parcial y provisional de la *humanidad*, esto es, de la única «comunidad» absoluta, único y verdadero «sujeto de la historia».

Esto nos lleva al meollo de la pregunta «¿qué es el Hombre?» en Kant, a saber, su contenido cívico y cosmopolítico, inseparable de su contenido metafísico. Esto (incluyendo su idealización utópica) es lo que Heidegger ha ignorado. No solo no se da cuenta de que el «hombre» del cual Kant habla es el «ciudadano del mundo» en el sentido *político* (o *moral-político*, y por consiguiente en el sentido *jurídico* del término)[9], a menos que crea que esta ciudadanía del mundo tiene un significado puramente pragmático y empírico, no trascendental, sino que tampoco advierte que la proposición que identifica al «sujeto» con «la esencia del hombre», antes y después de Kant, depende de un *tercer término*, de una «mediación esencial» (de ningún modo accidental) que es *el ciudadano*. Ciudadano universalizado y sublimado que, no obstante, se refiere a una *historia* precisa pensada en términos de progreso, de conflicto, de emancipación y de revoluciones. El resultado, que no podemos atribuir al azar, es que en el preciso momento en que Heidegger somete a la metafísica y sus derivaciones antropológicas a un cuestionamiento radical es incapaz de percibir que, estando la historia de la metafísica íntimamente ligada a la pregunta «¿qué es el hombre?», también está ligada, desde su inicio, con la historia de la política y del pensamiento político. No debe sorprendernos, pues, que más tarde se aboca a discutir el significado de la definición aristotélica del Hombre como «animal parlante», «ser viviente provisto de *logos*» (de lenguaje, razón y discurso), sin siquiera mencionar la contraparte de esa definición: el hombre no es solo un *zôon logon ekhôn* sino un *zôon politikon te phusei*, un «animal político» o «ser que vive naturalmente por y para la ciudad». Eso significa que Heidegger no percibe la *unidad originaria entre ontología, política y antropología*, excepto para denunciarla como forma particularmente torpe de olvidarse del sentido del Ser.

No obstante, una vez que reconocemos este error de Heidegger y lo corregimos, el problema de la antropología filosófica puede retomarse sobre

nuevas bases *sin* que se pierda totalmente el beneficio de las críticas de Heidegger al esencialismo del «sujeto». Entre las preguntas que surgen de inmediato está, precisamente, la de la *representación* del sujeto, por su constitución histórica y por las rupturas que intervinieron en ese proceso en relación con las figuras sucesivas del ciudadano y de la ciudadanía.

A este respecto, creo poder sostener dos tesis. La primera es esta: toda la historia de la categoría filosófica de «sujeto» en el pensamiento occidental está gobernada por un «juego de palabras» *objetivo*, inscrito en la historia misma de la lengua y de las instituciones. Ese juego de palabras es propio de la lengua latina, de donde pasa a las lenguas del romance, pero también al inglés y, de modo latente, casi reprimido, al alemán (*Untertan/Subjekt*). Y expresa, de manera privilegiada, la universalidad concreta del latín en la civilización occidental, que funciona además como el lenguaje clásico del derecho, la teología y la gramática. ¿A qué «juego de palabras» me estoy refiriendo? Nada menos que al hecho de que traduzcamos por «sujeto» tanto la noción impersonal de un *subjectum*, es decir, de una sustancia individual o de un sustrato/soporte material de propiedades, como la noción personal de un *subjectus*, término político-jurídico que connota *sujeción* o *sumisión*, es decir, el hecho de que *una persona humana* –hombre, mujer o niño– está *sometida* a la autoridad más o menos absoluta, más o menos legítima, de un poder superior, de un «soberano». Ese soberano puede ser humano o sobrehumano, o un soberano o amo «interior», o sencillamente una *ley* (impersonal) trascendente[10].

Insisto en que este «juego de palabras» es completamente objetivo. Atraviesa toda la historia occidental desde hace dos mil años. Lo *conocemos* perfectamente bien, en el sentido de que comprendemos inmediatamente su mecanismo lingüístico y, sin embargo, lo *ignoramos*, al menos como filósofos e historiadores de la filosofía. Eso es sorprendente dado que podría brindarnos la clave para desentrañar el siguiente enigma: ¿Cómo es que el mismo *nombre* con el cual la filosofía moderna ha llegado a pensar la *libertad originaria* del ser humano –el nombre «sujeto»[11]– es justamente el nombre cuya significación *histórica* connota la privación de la libertad, o cuando menos la limitación intrínseca de la libertad, la *sujeción*? Pero esto se puede decir de otra manera: si la libertad se piensa como libertad *del sujeto*, o *de los* sujetos, no es porque, metafísicamente, haya en la «subjetividad» una reserva originaria de espontaneidad y autonomía, algo irreductible a la coacción y determinación objetivas, sino porque la libertad solo puede ser la contraparte de una liberación, una emancipación o un *devenir* libre: la inscripción *en* el individuo mismo, con todas sus contradicciones, de una trayectoria que comienza con la sujeción y que debe siempre estar en relación con ella, interior o exteriormente.

Mi segunda tesis es esta: en la historia del problema del Hombre, como «ciudadano» y como «sujeto», hay (hasta ahora) dos grandes *rupturas* que no son acontecimientos simples, sino que representan *umbrales* de irreversibilidad histórica. La reflexión político-filosófica, en su nivel más determinante (que yo denominaría *onto-político*), sigue siendo tributaria de esas dos rupturas o umbrales históricos.

El primero de ellos coincide con la declinación del mundo antiguo o, si se prefiere, con la transición teórica que se inscribe entre Aristóteles y San Agustín. Esa transición marca el surgimiento de una categoría *unificada* de la sujeción o *subjectus*, incluyendo todas las categorías de dependencia personal, pero sobre todo indica la interpretación de la sujeción del sujeto como una *obediencia* voluntaria que no es la de los cuerpos sino la del alma, una obediencia que viene del interior. En este sentido la obediencia no se identifica con una humanidad disminuida sino, por el contrario, con un *destino* superior, terrestre o celestial, real o ficticio, de la humanidad. Si bien la sujeción puede aparecer así como condición e incluso como promesa de salvación futura, su contraparte inevitable es que toda «ciudadanía», toda libertad transindividual o colectiva *inmanente*, deviene relativa y contingente. La configuración antigua, ejemplarmente reflejada por Aristóteles, se desvanece. Tengamos presente que en esa configuración el hombre es un ciudadano —«natural» o «normalmente» un *politès*– solo en una esfera determinada de sus actividades, la esfera pública de la reciprocidad y de la igualdad con sus semejantes. Además, recordemos que deja de lado y *bajo* de sí todas las figuras «antropológicas» de la dependencia y la imperfección como la mujer, el niño (o pupilo) y el esclavo (o trabajador), y coloca a su lado y por *encima* suyo los ideales del maestro, del héroe y del dios (o los seres divinos). Con la destrucción de la antigua figura del hombre como ciudadano surge la del sujeto *interior* que enfrenta a una ley trascendente, a la vez teológica y política, religiosa (y por ende también moral) e imperial, porque la *escucha*, porque para poder escucharla debe ser *llamado* por ella. Es un sujeto *responsable*, es decir, un sujeto que *debe responder* de sí mismo por sus actos e intenciones –por su hacer, su haber y su ser– ante aquel que, de derecho, le interpela. Quien interpela no es un Hermano Mayor sino más bien lo que Lacan llamaría un gran Otro, siempre alternando de manera ambivalente entre lo visible y lo invisible, entre la individualidad y la universalidad.

Y aquí el punto decisivo es el siguiente: este «sujeto», que por primera vez lleva ese nombre en el campo *político* donde se sujeta al soberano, al Señor y, en último análisis, al Señor Dios, en el campo *metafísico* necesariamente *se sujeta a sí mismo*[12]. O, si se prefiere, realiza su propia sujeción[13]. Tanto el hombre antiguo como el hombre medieval (que sobreviven en el hombre moderno bajo la guisa de la «voz de la conciencia») tienen una relación

con la sujeción, la dependencia y la obediencia. Pero las dos figuras difieren radicalmente, pues para el hombre-ciudadano de la *polis* griega, la autonomía y la reciprocidad, así como las relaciones de igualdad, *excluyen* a la sujeción exterior característica de la mujer, el esclavo, el niño e, incluso, del discípulo que estudia con su maestro. La reciprocidad es, en efecto, incompatible con esas figuras o condiciones de sujeción. En cambio, para el hombre espiritual y carnal del cristianismo, quien se sujeta también al Cesar, al soberano imperial, quien se enfrenta con el sacramento y el Estado, con el ritual y la ley, la sujeción es la *condición* de cualquier reciprocidad[14].

Denominaré *discurso unilateral* al mecanismo de sujeción que corresponde a la ciudadanía griega (aunque probablemente no se reduce a ella), una sujeción suprimida de la esfera pública de la ciudad y confinada al espacio doméstico del *oikos*, pero también requerida como condición de existencia de lo público. Esto proviene de esa extraña relación desigual y asimétrica con el *logos* que Aristóteles describe a propósito del hombre y la mujer (esposa), del amo y el esclavo (sirviente), e incluso del padre y el hijo, todas ellas relaciones en las cuales el primero habla y el segundo escucha, mientras que en el espacio cívico *los mismos* individuos alternativamente hablan y escuchan –en fin, dialogan– así como alternativamente gobiernan y obedecen[15]. El discurso unilateral ya no tiene cabida en el sometimiento a la ley, un mecanismo de sujeción completamente diferente que corresponde a la condición del *subjectus* o *subditus* occidental. Llamaré a este otro mecanismo la *voz interior*, o interiorizada, la de una autoridad trascendente a la que cada quien está obligado a obedecer, o que compele a cada uno a obedecer, incluso a los rebeldes (quienes no se rinden ante la ley, pero tampoco logran sustraerse a su *voz*) porque el fundamento de la autoridad no se ubica *afuera* del individuo, en una desigualdad natural, sino *dentro* de sí mismo, en su propio ser como criatura del verbo y como fiel vasallo de éste.

Pero este es solo el primer umbral histórico. El segundo se va a franquear con la institución de las sociedades seculares y luego democráticas o, más bien, con la proclamación del principio secular y democrático de la organización social. En otras palabras, con las «revoluciones» de finales del siglo XVIII y de comienzos del XIX en Norteamérica, Francia, Latinoamérica, Grecia y otras latitudes. Como es sabido, toda la trayectoria del idealismo histórico, que ve a la humanidad como sujeto y como fin de su propio movimiento colectivo, de Kant a Marx y más allá, es una reacción a este acontecimiento y a sus efectos contradictorios: es un acontecimiento intelectual y político (que cambió el concepto mismo de «política»), y a la vez metafísico.

Aquí, el punto de referencia más importante, para nosotros, es el propio texto de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano proclamada en 1789 por los Constituyentes franceses, pero esto no quiere decir

que el acontecimiento pueda confinarse a los límites de esa iniciativa singular, con todo lo notable que pueda ser, ni, menos aún, que pueda considerarse como «propiedad» del pueblo que se pretende, o se *cree*, heredero de los revolucionarios de 1789. ¿Por qué es este acontecimiento irreversible, no solo en el orden de la política sino *también* en el orden de la ontología? Con certeza porque, por su mismo título, la *Déclaration* plantea una ecuación universal, sin verdadero precedente en la historia, del Hombre como tal y de un nuevo ciudadano definido por sus derechos, o mejor aún: definido por la conquista y el ejercicio colectivo de sus derechos, sin ninguna limitación preestablecida. Parafraseando un famoso planteo filosófico: tal como un siglo antes hubo un filósofo que se atrevió a provocar con la frase *Deus sive Natura* [Dios significa Naturaleza], ahora aparecen filósofos prácticos que plantean algo así como la no menos provocativa *Homo sive Civis* [Hombre significa «Ciudadano»]. De cualquier modo, sus efectos filosóficos no han sido menos perturbadores en un caso que en otro.

Pero ¿qué significa que el hombre es el ciudadano en general? Formalmente, quiere decir que el hombre deja de ser un *subjectus*, un sujeto, y por consiguiente su relación con la ley (y con la idea de ley) se invierte radicalmente: ya no es ése que *es llamado ante la ley*, o a quien una voz interior dicta la ley o dicta reconocer y obedecer la ley existente, sino aquel que, al menos virtualmente, «hace la ley», es decir, la constituye, la *declara* válida. El sujeto es alguien responsable porque es un legislador y, por esa misma razón, responsable de las *consecuencias* de la implementación (o no) de la ley que él mismo ha elaborado.

Aquí hay que tomar partido. Una larga tradición histórica y filosófica (aquella a la que me refería cuando decía que Heidegger puso fin a las aventuras del idealismo) plantea que los hombres de 1776 y de 1789, hombres de la libertad y la revolución, llegan a ser «ciudadanos» porque acceden universalmente a la *subjetividad*. O mejor: porque toman conciencia (cartesiana, lockeana o kantianamente) de que efectivamente eran «sujetos» libres, destinados desde siempre a ser libres. Esta tesis puede reformularse en diferentes lenguajes o terminologías que, en apariencia al menos, no son los de la metafísica. Por ejemplo, en una terminología jurídica, llegan a ser, al final de un largo proceso, «sujetos de derecho» o «personas». O, en una terminología sociológica, han sido «individualizados» por la disolución progresiva de las estructuras comunitarias «tradicionales». Variante marxista: llegan a ser «burgueses» –al menos aquellos que asumen un papel dirigente en el proceso revolucionario–. Ahora bien, opto por la interpretación opuesta: esos revolucionarios y quienes les sucedieron pudieron comenzar a pensarse como sujetos libres, y por ende a identificar libertad y subjetividad, *porque* abolieron de manera irreversible el principio de su sujeción, su estar sujetados o

ser-sujetos, en el proceso de conquistar y constituir su ciudadanía política. De ahí en más no podía haber algo así como una «servidumbre voluntaria». La ciudadanía no es uno de los tantos atributos de la subjetividad, sino que, por el contrario, *ella es* la subjetividad como tal, es aquella *forma* de subjetividad que ya nadie identificaría con la sujeción. Esto plantea un problema formidable a los ciudadanos, pues pocos han de acceder a ella plenamente.

Pero ¿de qué «ciudadano» se trata? No puede ser solo el ciudadano de algún Estado, nación o constitución particular. Podemos decir que se refiere a una exigencia universal, posiblemente absoluta, incluso si no aceptamos la noción kantiana, idealizada, de «derecho cosmopolítico». Intentaré formularla de la siguiente manera: la ecuación universal del hombre con el ciudadano no quiere decir que solo los ciudadanos son hombres (es decir, seres humanos)[16], o que los hombres como tales son parte de la humanidad solo en las condiciones y dentro de los límites de su ciudadanía institucional. Antes bien, significa que la humanidad de los individuos humanos se define por el carácter inalienable de sus «derechos», y que éstos, aun y sobre todo si sus portadores, a fin de cuentas, son siempre los individuos mismos, *se conquistan colectivamente*, esto es, políticamente. En otras palabras: la ecuación identifica la humanidad del hombre no con algo *dado* o con una esencia, ya sea natural o supranatural, sino con una *práctica* y con una tarea, a saber, la de emanciparse ellos mismos de toda forma de dominación y sujeción a través de un acceso colectivo y universal a la política. Esta idea de hecho combina una proposición lógica: no hay libertad sin igualdad ni igualdad sin libertad (lo que en otra parte sugiero llamar la *proposición de igualibertad*[17]). Una proposición ontológica: lo propio del ser humano es la construcción colectiva o transindividual de su autonomía *individual*. Una proposición política (pero ¿acaso hay algo que no sea político en lo que hemos planteado antes?): cualquier forma de sujeción es incompatible con la ciudadanía (incluyendo aquellas que los revolucionarios no osaron cuestionar –especialmente la esclavitud, la desigualdad entre los géneros, el colonialismo y el trabajo explotado). Por último, una proposición ética: el valor de la acción humana reside en que nadie puede ser liberado o emancipado *por* otros, aunque nadie pueda liberarse *sin* los otros, tesis que siempre ha señalado el momento de «sublevarse»[18].

Concluiré ahora planteando brevemente dos preguntas. Comenzamos con una investigación filosófica que tal vez haya parecido un tanto escolástica: ¿qué significa «antropología filosófica»?, ¿cuál sería su programa después de la discusión de comienzos de siglo y la crítica devastadora de Heidegger?

Primero, si es verdad que «hombre», «sujeto» y «ciudadano» –términos vinculados entre sí por un análisis histórico antes que por una definición

esencialista– constituyen para nosotros, hoy día, los significantes claves de la antropología filosófica, ¿habrá que organizar sus figuras en un proceso evolutivo, de sucesión lineal? Esto no tiene por qué ser así. Ya hablé de umbrales irreversibles. Antes de que la teología política medieval piense la condición humana, combinando la obediencia a Dios y la obediencia al Príncipe, su «representante en la Tierra», no era posible conferir al «sujeto» una figura unitaria. Antes de que la Revolución Francesa y, en general las revoluciones democráticas planteen la identificación del hombre con el ciudadano, no era posible pensar, verdadera y universalmente, en *derechos* más que como *privilegios* o como la contrapartida de obligaciones y *deberes*. Sin embargo, el surgimiento de una figura *nueva* no implica una pura y simple desaparición de la antigua. Vemos, en particular, que la identificación moderna del hombre con el ciudadano no entraña la pura y simple negación o superación de la sujeción a la Ley, concebida como «voz interior», sino más bien un grado suplementario de interiorización (interioridad, intimidad) o, si se prefiere, de represión, que va a la par con una nueva «privatización» de los sentimientos morales. Y, por otra parte, que haya umbrales o acontecimientos históricos inaugurales no significa que tales configuraciones surjan a partir de la nada, sin precondiciones históricas. Una antropología filosófica así entendida también debe concebirse como una interrogación sobre cómo se entrelazan la repetición, la recurrencia y la evolución en la historia, es decir, como una investigación sobre la historicidad como tal.

En segundo lugar, una reconceptualización crítica del debate *por* y *contra* la antropología filosófica conduce de manera natural a un tema o, mejor aún, a un programa, el de interrogarnos acerca de *las formas o los modos de sujeción*. Diría también, parafraseando a Michel Foucault, que se trata de una investigación sobre las formas de *subjetivación* en tanto que ellas corresponden a ciertas formas de *sujeción*. Este es otro «juego de palabras» fundamental a menos que siempre se trate del mismo juego. Pero la referencia a Foucault nos incita de inmediato a plantear la siguiente pregunta. Siguiendo las huellas indelebles que han dejado en la tradición filosófica, mencionamos *dos* formas o figuras básicas de sujeción: aquella que describí como «discurso unilateral» y la que describí como la «voz interior». Sin embargo, ¿qué nos garantiza que no haya otras que entrañen, a su vez, otras formas de ensamblar el problema del hombre, del sujeto y del ciudadano? Sea en el *pasado*: figuras en vías de desaparición (pero una figura antropológica, una figura de sujeción, ¿acaso puede desaparecer de una buena vez?), sea en el presente: figuras en vías de constitución, y hasta de devenir dominantes. ¿No es eso lo que el propio Foucault hubiera sugerido al hablar de *normas*, «disciplinas» o de «bio-poderes»? Pero antes que él, aunque sin duda de modo diferente, ¿acaso Marx no nos brindó pistas similares cuando retorna,

en su reflexión teórica, de la alienación política a la alienación humana y desde allí al «fetichismo» estructural de las sociedades mercantiles y capitalistas que acompaña la *utilización* de la libertad del hombre y del ciudadano en la valorización mercantil de los objetos, y su libertad contradictoria como sujetos legales? No hay, pues, solo *dos* maneras de plantear la dialéctica de la sujeción y la subjetivación. Quizás sean tres o más, y por consiguiente no hay un «fin de la historia», un final del asunto.

Notas

1. *An Essay on Man* (traducido al español como *Antropología filosófica*, FCE, México, 1945), mucho menos interesante, fue escrito más tarde, en 1944, después de que Cassirer emigró a Estados Unidos.
2. A finales de los años 60 Louis Althusser introdujo el término *humanismo teórico* para describir y criticar las raíces de toda «antropología filosófica», incluyendo las variantes «marxistas». Esto marca un viraje en relación con la crítica heideggeriana, mientras al mismo tiempo conserva la idea básica de que los dos problemas de la «esencia del hombre» y de la «subjetividad» son inseparables.
3. V., p. ej., el brillante ensayo de Richard Rorty: *La filosofía y el espejo de la naturaleza* [1979], Ediciones Cátedra, Madrid, 1983, especialmente los dos primeros capítulos.
4. V. mi trabajo «L'invention de la conscience: Descartes, Locke, Coste, et les autres» en *Traduire les philosophes*, Actes des journées de l'Université de París I, enero y marzo de 1992.
5. V. «Arquitectónica de la razón pura», Parte II, capítulo 3 de la *Crítica de la razón pura*, Porrúa, Buenos Aires, 1972. Es en este texto que Kant enumera también las tres famosas preguntas trascendentales: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar? Sin embargo, es solo en su posterior *Curso de lógica*, editado por uno de sus asistentes, que Kant propone explícitamente resumir esas preguntas en una sola: ¿Qué es el Hombre? Poco se sospechó la importancia de esa pregunta hasta el debate del siglo xx.
6. ¿No fue Tom Payne quien se refirió a sí mismo en esos términos? Sin embargo, durante ese periodo no era el único que se estaba moviendo en la dirección «cosmopolítica».
7. Efectivamente, como lo observara Hannah Arendt, desde una perspectiva formal eso significa que Kant recuperó la «definición» aristotélica del Hombre como *zôon politikon*, aunque solo para sugerir de inmediato que ya no se debe identificar la verdadera *polis* con ninguna «ciudad-Estado» particular, sino solamente con la «ciudad mundial» como tal. Sin embargo, seguir el rastro de tal idea hasta los estoicos, pasando por los teólogos cristianos y los economistas políticos, entre otros, excede el alcance de este trabajo.
8. Se puede rastrear esa formulación cuando menos en el siglo xvi y *Los seis libros de la república* de Jean Bodin, uno de los primeros y más importantes teóricos del Estado-nación moderno. Sobre este punto, conjuntamente con otros aspectos de la historia del concepto del «sujeto», v. mi ensayo «Citizen Subject» en Eduardo Cadava, Peter Connor y Jean-Luc Nancy (eds.): *Who Comes After the Subject?*, Routledge, Nueva York y Londres, 1991, pp. 33-57.
9. En *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger describe la naturaleza «cósmica» del «Hombre» y el carácter «cosmopolita» de la pregunta kantiana ¿qué es el Hombre? como nociones *metafísicas*. Típicamente, lo que le interesa a Heidegger de la noción kantiana de lo *cosmopolítico* no es lo «político», sino el «mundo», el *cosmos*.

10. No hay duda de que «el sujeto» –es decir, aquél que está sujeto– tiene que ser «personal» (aunque no necesariamente «individual»). Lo que es menos claro es si el «soberano» o aquél *a quien* se sujeta el «sujeto» también tiene que ser personal: ésa es una pregunta teológica básica que voy a dejar de lado aquí.
11. Todo el mundo sabe que la principal característica de la «moralidad» en la filosofía kantiana es que le proporciona al sujeto su propia «autonomía» esencial. El sujeto moral es «autónomo», mientras que el sujeto «no moral» o «patológico» es «heterónomo», pero en la perspectiva kantiana eso equivale a decir que *el sujeto como tal* es «autónomo». Por lo tanto, hablar de un «sujeto autónomo» es esencialmente *redundante*, mientras que la «heteronomía del sujeto» marca una contradicción, un alejamiento del sujeto de su propia esencia. Todo eso viene a ser una explicación de por qué «la esencia del hombre» es «ser un sujeto»: de ese modo se expresa tanto un imperativo como algo dado, o algo dado que inmediatamente da lugar a un imperativo.
12. *Nota de la traductora:* Traduzco *s'assujettit* por «se sujeta», y no por «se somete» o «se obliga», sin duda más adecuados, para conservar el juego de palabras del francés.
13. Esas dos frases, «estar sujeto en última instancia a Dios nuestro Señor» y «estar sujeto (a nadie excepto) a uno mismo», son básicamente equivalentes; se refieren al mismo «hecho», visto desde ángulos opuestos.
14. Desde luego que ese patrón sería secularizado en la filosofía e ideología políticas posteriores; piénsese, especialmente, cómo en Hobbes es la suprema autoridad del Estado la que instituye la «mediación» necesaria a fin de crear las condiciones para la igualdad social (o cívica).
15. Lo que Aristóteles no describe, por ser él tan racionalista, son las contrapartes visuales y alucinatorias de este discurso unilateral que él define tan agudamente en *La Política* (principalmente en el Libro I) y en la *Etica nicomaquea*.
16. Aunque hay una tendencia muy fuerte a hacerlo, tal como lo observó Hannah Arendt cuando en *Imperialismo*, volumen 2 de *Los orígenes del totalitarismo* (Alianza Universidad, Madrid, 1987) señala que en el mundo moderno los «apátridas» (personas sin una ciudadanía definida) a duras penas son considerados humanos.
17. *Nota de la traductora:* Este término en español traduce el original en francés, *égaliberté*, el cual surge de la combinación de *égalité* y *liberté*.
18. Recordemos el *Preámbulo* de los Estatutos de la Primera Internacional escrito por Marx, un buen jacobino a este respecto: «La emancipación de las clases trabajadoras será obra de los propios trabajadores».

Jeremy Valentine

Antagonismo y subjetividad

El destino del sujeto

Una de las principales innovaciones del pensamiento crítico-político contemporáneo ha sido su re-evaluación de la noción de sujeto. En cierto modo la crítica del sujeto se ha ido imponiendo a través de desarrollos histórico-políticos y teórico-filosóficos que demostraron los límites e incluso la «muerte» del sujeto[1]. Si bien no existe un consenso acerca del origen o del significado preciso del término, se sabe muy bien lo que está en juego en su uso cotidiano. Al abordar la temática de la determinación y constitución del sujeto, los supuestos que caracterizan el marco moderno del problema de la acción política se han ido distanciando para resaltar asuntos relacionados con su ubicación y especificidad histórica, esto es, relacionados con el «quién» y el «qué» de la acción. En este proceso la preocupación acerca del fundamento o la justificación de la crítica ha sido rebasada por demandas más inmediatas ante las cuales la respuesta de la modernidad política resulta claramente inadecuada, especialmente la resolución ética del asunto a través del valor de la autonomía. En resumidas cuentas, si en el pasado el sujeto era concebido como un oasis de confianza en medio de la duda y la confusión circundante y como fuente de resistencia ante el arbitrio de la autoridad, el pensamiento contemporáneo suspende los supuestos epistemológicos, éticos y políticos de la modernidad así como del sujeto unificado en torno del cual esos su-

puestos se articulan. Para algunos, esa suspensión permite revalorizar aspectos del sujeto que eran anteriormente marginados o negados. Para otros, el campo de influencia del sujeto constituye una forma de dominación que perpetúa la marginación. Este desacuerdo le imprime su aspecto político a la temática del sujeto.

El propósito de este trabajo es examinar el estatuto político del sujeto a la luz de estos debates a través de un examen crítico de las implicaciones de la teoría del antagonismo desarrollada por Laclau y Mouffe (referidos de aquí en adelante como L&M). Esta teoría a menudo ha sido criticada por negarse a tomar partido por alguna figura predeterminada del juicio, la historia o la acción como lo son el individuo posesivo o el heroico proletariado. Más recientemente se les ha criticado a L&M que su trabajo termina por debilitar «la auto comprensión autónoma de los movimientos sociales» (Landry/ Maclean, p. 50) y por el daño que le hace «al conjunto de creencias a través de las cuales un individuo interpreta y responde a sus posiciones estructurales dentro de una formación social» (p. 58). De hecho el «antiesencialismo» de L&M es el resultado de una teoría del antagonismo que evita el problema de la subordinación del sujeto político a una contradicción, bien sea lógica o dialéctica, o a una «oposición real» o intereses esenciales derivados de un fundamento predeterminado. En este sentido van más allá de concebir el antagonismo en términos de una descripción de las condiciones que lo acompañan: les interesa como tal, el punto en que se cortan las narrativas familiares acerca del antagonismo o entra en escena algún *deux ex machina* (en este volumen, p. 162). Para ellos el antagonismo no es la imposibilidad de ser dos cosas a la vez, como sería el caso de una contradicción lógica o dialéctica, sino la imposibilidad de ser una cosa porque ser cualquier cosa depende de una relación con un terreno que garantiza su ser. El antagonismo revela la contingencia de todo fundamento o, para decirlo de manera positiva, la presencia constitutiva de la historicidad. Por eso el antagonismo no se deriva de la reducción fenomenológica ni goza de la condición de «la cosa en sí» detrás de las apariencias. El antagonismo es una relación en la que los términos de la relación están en cuestión.

Al respecto L&M agregan una dimensión política a la noción heideggeriana de «diferencia ontológica» al hablar del «límite de toda objetividad» como el momento en que la contingencia de la objetividad es vivida como un hecho. Como dice Laclau en un texto posterior: «El antagonismo no tiene un sentido objetivo, sino que es aquello que impide constituirse a la objetividad en cuanto tal» y por eso revela «el carácter en última instancia contingente de toda objetividad» (1993, pp. 34-35). Esto se debe a que el ser de algo es visto como consecuencia de una relación de poder en el sentido de «poder de» y «poder sobre». Todo fundamento o esencia es construido retroactiva-

mente. Esto no quiere decir que la contingencia se experimenta de la misma manera sino que la objetividad de las relaciones diferenciales en las que se encuentran los sujetos es puesta en cuestión, incluyendo la objetividad de los propios sujetos[2]. Por consiguiente no puede haber un sujeto privilegiado del antagonismo, capaz de representar o encarnar sus cualidades. El antagonismo no tiene que ver con una disposición subjetiva sino que se refiere a una relación con la contingencia del poder que demuestra que lo que aparece lo hace sin ninguna garantía. El antagonismo es algo que le sucede a las relaciones en las que se ubican los sujetos.

Para poder evaluar el impacto de esta concepción del antagonismo comenzaremos bosquejando las diversas maneras como se ha desarrollado la dimensión política del sujeto en los debates contemporáneos. Sin pretender ser exhaustivo las he agrupado bajo tres categorías: gramatical-discursiva, filosófica y política. Todas comparten un esfuerzo por relacionar las distintas formas del sujeto con efectos políticos adversos o deseables. De ahí que a pesar del carácter polémico de algunas teorías aparentemente radicales, la dimensión política del sujeto permanece anclada en las cualidades esenciales que dichas teorías buscan establecer antes de toda relación antagónica. La teoría queda reducida a una competencia entre juicios que determinan quién o qué debe ser incluido de cada lado de la oposición, y dónde se ha de trazar la frontera entre esas partes. Wolin resume esta obsesión por las fronteras diciendo que «lo político termina asociado con la purificación, o más precisamente con una inversión mediante la cual el estigma de la pureza y el escudo de la pureza son intercambiados de manera tal que el paria o el grupo victimizado pasa a ser puro, incluso inocente, mientras que el grupo dominante deviene impuro» (p. 32). Incluso cuando se caracteriza al elemento invertido en términos de heterogeneidad o transgresión, la conducta política apela al poder simbólico de la categorización de manera de poder usar ese poder para recategorizar en nombre de sujetos supuestamente diferentes. Ello meramente invierte la jerarquía de una estructura, o para usar la terminología de Rancière, en vez de desafiar el espacio de las apariencias las redistribuye. Este es el proceder de la policía (Rancière, en este volumen, p. 145). La dimensión política del sujeto resultante de esto se reduce a un mero asunto de lealtad o traición. Además, como cada quien es juez de sí mismo, ello difícilmente le hace justicia al sujeto.

La excepción a esto es la noción de sujeto político que se deriva de la interpretación foucaultiana de la modernidad. Para Foucault el sujeto político es constitutivamente antagónico dado que existe dentro de una relación de poder inmanente a su propio funcionamiento. Si bien para L&M la modernidad es igualmente decisiva y su concepción del antagonismo debilita la conducta del sujeto autosuficiente, eso no quiere decir que su concepción

del sujeto político sea idéntica a la de Foucault (Schrift, pp. 38-39). Esto se debe a que la concepción del sujeto de L&M está escindida por la presencia de una «estrategia» hegemónica que busca preservar la objetividad de los sujetos. En otras palabras, la enunciación misma está escindida entre esos dos polos, aunque no hay por qué asumir que un discurso puede llegar a determinar su propio punto de cierre. Si esto es consistente con la concepción del sujeto que proponen L&M, entonces solo queda por determinar las relaciones de poder que constituyen la enunciación. Estas subordinan a L&M a un *principio de objetividad estructural* que funda la explicación acerca de la hegemonía y que desaparece tan pronto como se despliegan las consecuencias del antagonismo. La posibilidad de este principio se establece por referencia a la autoridad de las representaciones heredadas del cierre discursivo *incluso cuando se demuestra que carecen de fundamento*. Esto niega las dimensiones antagónicas de su teoría del sujeto, y esa negación es un indicio de las formas del sujeto que proponen L&M, esto es, la popular, la democrática y la mítica. Por último, el trabajo sugiere algunas ideas para resolver este límite interno del argumento mediante una profundización del antagonismo presente en él. Lo hace considerando la relación entre el sujeto político y la democracia en una coyuntura concebida como la ausencia generalizada de objetividad.

El campo del sujeto I: el sujeto gramatical-discursivo

En términos generales el sujeto gramatical o discursivo indica aquello a lo que se refiere la acción o que es determinado por la acción. Cubre todas las formas del pronombre. A pesar de esta definición técnica su campo de aplicación es sorprendentemente amplio y su aspecto político se refiere a la negociación de las implicaciones que se desprenden de esto. Al nivel más elemental la experiencia espontánea de los sujetos se plantea como radicalmente situada, con lo que hay tantos sujetos como discursos empíricos que los constituyen o teorías del discurso que los describen. En esta versión del pluralismo la política se ocupa de las relaciones de poder entre discursos. Estos son vistos como entidades homogéneas y completamente determinantes. La dignidad de sujetos no radica necesariamente en su autonomía sino en su subordinación a los valores de los discursos que los constituyen, que resisten el esfuerzo de los sujetos por resistir su subordinación bajo el manto de un discurso hegemónico. En muchos casos esos valores bien pueden verse amenazados por la autonomía[3]. Si bien a menudo se afirma que la dimensión ética coincide con la autodeterminación del sujeto, en la práctica es imposible demostrarlo pues no hay una situación exenta de relaciones de poder en la que podamos ubicar a un «sujeto auténtico». No se dice mucho acerca de

cómo logra un discurso particular ejercer poder sobre otro, menos aún cuando se echa mano al principio de inconmensurabilidad para respaldar la tesis del pluralismo.

Acá la epistemología ocupa el lugar de la policía (en el sentido que Rancière le asigna), patrullando las fronteras como lo diagnosticara Wolin. Además, cuando se afirma el valor de la diferencia como un fin en sí mismo, el carácter disparejo de las relaciones se disuelve en un «isomorfismo social» que «promueve la uniformidad en el momento mismo en que la denunciamos» (Schürmann 1986, pp. 305-306). De hecho bien puede ser que la promoción de la diferencia se ocupe meramente de «organizar a sujetos que existen solo como efectos fantasma de su propia retórica« (Bennet, p. 29). En ese caso el sujeto gramatical se desdobla: es a la vez el sujeto del discurso al cual se alude y el sujeto del discurso que hace la alusión. Aquí la política consiste en cerrar o abrir la brecha entre los dos sujetos. La lectura psicoanalítica que Lacan hace de este problema busca demostrar que ambos, el del discurso al cual se alude y el del discurso que hace la alusión, nunca pueden coincidir. Vale decir, propone un sujeto discursivo «escindido» para revelar que los sujetos nunca son quienes ellos se imaginan son. Este análisis busca interrogar la posición de enunciación o la inteligibilidad implicada por el sujeto gramatical-discursivo, que es subsumido a su vez bajo la noción antropológica de lo simbólico.

A partir de la apropiación que hiciera Althusser del pensamiento de Lacan, lo simbólico ha sido usado para dar cuenta del componente irreductiblemente ideológico presente en las representaciones sociales en las que los sujetos encuentran su lugar (1989). Su teoría acerca de la naturaleza «especular» de la ideología ha sido fuertemente criticada. Para Althusser la interpelación convierte a los individuos en sujetos. Pero como sólo un sujeto puede ser interpelado, esto es, sólo un sujeto puede reconocer el llamado de la ideología, eso significa por un lado que antes de la interpelación el sujeto carece de una existencia positiva y, por el otro, que no hay forma de lidiar con el problema lógico de especificar qué es eso que está siendo interpelado. Althusser fue incapaz de resolver el problema; se limitó a afirmar tramposamente que todos somos sujetos desde siempre, y que por eso «hay algo» capaz de reconocer una interpelación. Más recientemente Žižek ha profundizado el enfoque de Althusser retornando a sus raíces lacanianas para plantear que la aporía de la interpelación no radica en el plano de la explicación puesto que en realidad es una descripción (1988). La imposibilidad que contiene esa aporía es un rasgo necesario de la existencia dado que la interpelación constituye a los sujetos dentro de un universo de sentido a la vez que hace que sean incapaces de explicar cómo ingresaron en él. Esto no difiere mucho de lo que dice Saussure acerca de que no hablamos una lengua sino que el len-

guaje nos habla a nosotros, y que solo podemos explicar este hecho a través del lenguaje. La «verdad» de todo discurso es necesariamente ilusoria debido a la estructura psíquica universal del sujeto. El sujeto es una «falta» o un «vacío» que actúa en la medida en que impide el cierre discursivo, incluyendo el cierre del sujeto que cada uno no logra ser en su intento por llenar ese agujero de sentido. Para Žižek la ideología funciona en la medida en que logra ocultar este hecho «traumático» y la política consiste en organizar los recursos para ese ocultamiento.

Puede que este argumento dependa demasiado del supuesto de que los sujetos, el discurso o la ideología asumen la responsabilidad de ser coherentes y consistentes para que así la crítica de la ideología pueda señalar las ocasiones en que no logra la coherencia y la consistencia. En otras palabras, el supuesto es interesado. Keenan resume la futilidad política de la relación entre política e ideología que se deriva de ese supuesto. Por una parte lo político es equiparado con el «trauma» de una imposibilidad cuya preservación es una responsabilidad ética ante el cierre ideológico, pero por otra «la determinación de la política como ideología, y por ende como un error o una aberración implica en última instancia el abandono del campo político en favor de un 'otro lugar' desde el cual se pueden denunciar esos errores» (p. 184). Si para Althusser ese «otro lugar» era el de una ciencia «sin sujeto», para Žižek es curiosamente performativo; consiste en el acto de interpretar el registro inarticulable de lo «real» que conforma el «vacío» para demostrar la arbitrariedad de lo simbólico. Esto causa un daño considerable a la definición lacaniana de lo real como aquello que «es absolutamente resistente a la simbolización» (Žižek 1988, p. 39), pues el «fracaso de la simbolización» solo puede ser demostrado mediante lo Simbólico: solo podemos llegar a comprender lo «Real» y su propiedad de resistencia en la medida en que la simbolización fracasa. De otro modo, ¿cómo sabríamos siquiera que hay algo raro que es reconocido como tal? Como demuestra Cornell en su devastadora crítica de lo «real», la alteridad que se le atribuye no es lo suficientemente radical como sostienen los lacanianos, en especial dado que Lacan pretende usar un argumento circular para fundamentar una deducción trascendental: el falo garantiza la unidad de lo Simbólico porque esa es la forma en que el falo es simbolizado (Cornell). En otras palabras, lo «real» es impotente ante «los términos dominantes del poder productivo» (p. 89). Esto se debe a que el psicoanálisis, como principio general, insiste en una homologación entre el individuo y lo social.

El supuesto lacaniano de que lo simbólico es una forma de poder es compartido por otra perspectiva acerca del sujeto «escindido», la cual busca establecer la alteridad radical del propio sujeto. Esto se deriva, según Kristeva, de que los sistemas simbólicos de Occidente y el «sujeto trascendental» pro-

ducido por ellos han sido debilitados por la curiosa (aunque no por ello imposible) alianza entre la lógica interna del capital y las culturas no europeas (1975 [1973], p. 50). Para Kristeva esto libera un espacio para el surgimiento del «sujeto hablante», una forma de acción radicalmente nueva que se opone a las propiedades sistemáticas de lo simbólico. Esto no requiere la homologación entre lo individual y lo social. El «sujeto hablante» es «un sujeto siempre en proceso» que ejerce una «negatividad afirmativa» a través de un incesante gasto y transgresión al estilo de Bataille. No es un «vacío», pero tampoco es reductible a la estabilidad del ser y se opone a todo aquello que se le asemeje, incluso a lo que Kristeva llama «la tendencia homosexual a la identificación» (1998 [1968], p. 157). Lo que el psicoanálisis *sólo* puede plantear en el plano de lo imposible, el «sujeto hablante» lo demuestra mediante la plenitud de su conducta. De ahí que si el sujeto-en-proceso existe sus efectos políticos son automáticos[4].

Esta idea reaparece entre quienes identifican al sujeto con la inmanencia del «devenir». Aquí el sujeto asume la forma de una diferencia radical que no puede compararse con nada puesto que evita toda correspondencia entre el contenido enunciado y un ser que verificaría su adecuación[5]. Grosz aboga por la noción más específica de «devenir mujer» desarrollada por Deleuze dado que permite «ir más allá de la identidad y de la subjetividad al fragmentar y liberar líneas de fuga, «emancipando» a miles de pequeños sexos que la identidad subsume bajo lo Uno (p. 207). Pero incluso ella se resiste a aceptar esto por completo. En el esquema de Deleuze, el «devenir mujer» es tan solo una etapa ontológica que precede al «devenir animal», «devenir imperceptible» y, presumiblemente, «devenir inexistente», lo cual podría, de hecho, ser nada menos que «una destrucción o marginalización política de las luchas de las mujeres» (p. 209). Esta bien puede ser su suerte dado que la ontología no es cosa de elección[6]. El repliegue de Grosz simplemente demuestra el cortocircuito del deseo de ocupar una posición de exterioridad radical llenándola con un contenido político convencional[7].

Con esto el devenir se convierte en un polo de identificación que revela el deseo de ser una diferencia muy especial: el devenir. En el caso de Kristeva esto se reduce a una identificación con la lógica del capital dado que este es un *proceso antisistémico*. La heterogeneidad, la ausencia de estructura o de lo simbólico es a la vez la propiedad y el efecto del discurso dominante. Esto no es objetable en sí mismo. Simplemente le resta fuerza a los planteamientos de quienes conciben la heterogeneidad y la alteridad como características deseables de un discurso dominado. Las posiciones de Kristeva y Grosz comparten el hecho de que ambas pretenden ser diferentes y alternativas en oposición a lo mismo, que es representado como opresivo (por ejemplo, como amenaza a la diferencia concebida como valor ético). Pero cuando se de-

muestra la dependencia mutua de esta relación entre lo mismo y lo diferente, el fracaso del sujeto que se identificaría con uno u otro se convierte en un polo de identificación y deja de ser una alteridad radical, algo que estaría más allá de lo simbólico, que se presupone es el terreno de su explicación. El límite político de lo gramatical-discursivo está dado por el círculo de implicaciones mutuas que origina.

Para distanciarnos de este círculo podemos considerar otra concepción del sujeto, la filosófica, casi universalmente considerada como el villano de la historia. Es a partir de ella que surge la problemática y la política de lo gramatical-discursivo, y a través de ella que emerge el sujeto político.

El campo del sujeto II: el sujeto filosófico

En última instancia el blanco de la crítica metafísica y política es un sujeto caracterizado por la actividad de conocer, donde el conocer es equiparado con el ejercicio del poder y por consiguiente con las pruebas que brindan las garantías epistemológicas para un sujeto dominante a través del cual presuntamente se ejerce ese poder. Es por eso que el sujeto filosófico moderno es atacado regularmente: a partir de Descartes el sujeto encuentra la comprobación de sí mismo como certeza interior de que su pensamiento efectivamente ocurre, y mediante esa certeza preside sobre un objeto externo que se subordina a su poder de conocer. De ahí que la autosuficiencia del sujeto filosófico –del cual se derivan la autonomía y el poder de lo mismo– coincide con el gramatical en cuanto aquél tiene un lugar discursivo y se le atribuye capacidad de acción a la modernidad. El sujeto filosófico condensa y sobredetermina la conocida lista de males que la modernidad trajo al mundo –el capitalismo, la atomización de la solidaridad, el denigrar a las culturas no modernas, el desencanto de la espiritualidad, el deseo de dominar a la naturaleza y, por sobre todo, de asegurar el dominio del hombre– como causa determinada y como efecto adverso. Una objeción a este ataque al sujeto filosófico es que depende de la aceptación de la metanarrativa que caracteriza a la modernidad precisamente cuando, como demostrara Lyotard, esa narrativa es vista con incredulidad porque no puede constreñir a la lógica de la modernidad (1984). A pesar de los esfuerzos de Kant y Husserl la ciencia experimental sigue funcionando alegremente sin el soporte de un sujeto que «garantizaría» sus esfuerzos. La metanarrativa es creída solo con el objetivo de ser resistida desde una posición de exterioridad radical a ella, con lo cual se demuestra la dependencia de ésta con aquella. El éxito del sujeto filosófico es constatado para así poder quejarse de que ello no debería ocurrir. Incluso la crítica psicoanalítica de «la época del ego» debe presentar al sujeto en esa forma para que su crítica sea válida e inteligible.

Eso no quiere decir que el sujeto cartesiano carece de relevancia política. Esto se remite a la historicidad del sujeto y su relación con las formas históricas mediante las cuales ha sido determinado, y a la relación entre la capacidad de acción del sujeto y las formas de poder que ello inscribe. El trabajo de Balibar tiende a confirmar esto (1991, 1994) mediante una lectura cuidadosa del latín usado por Descartes. La palabra «sujeto» es una traducción de «la noción impersonal de un *subjectum*, es decir, de una sustancia individual o de un sustrato/soporte material de propiedades», por lo que coincide con una sustancia metafísica, pero también se traduce «como la noción personal de un *subjectus*, término político-jurídico que connota *sujeción* o *sumisión*» (en este volumen, p. 188). Balibar alega que Descartes usó la noción de sujeto en el sentido de *subjectus*, pero que la tradición filosófica moderna, comenzando con Kant, tradujo el sentido metafísico para así transformar al individuo burgués en representativo de la humanidad. El sentido político resuelve el problema epistemológico de Descartes por cuanto la certeza del pensamiento no garantiza la certeza acerca de aquello acerca de lo cual se piensa. Este asunto podría permanecer en el ámbito de las engañosas apariencias hacia el que el propio *ego* y su pensamiento podrían ser arrastrados. Balibar señala que la respuesta de Descartes a la aporía de la duda –la decisión de subordinar el discernimiento y la ciencia al individuo humano– podría entonces ser vista como una decisión arbitraria carente de necesidad o autoridad. El escepticismo sólo cesa cuando se reinscribe al individuo como el *subjectus* de un soberano divino, es decir, de Dios. Por consiguiente la certeza es garantizada a través de la sustitución de «un centro interno de pensamiento cuya estructura es la de una decisión soberana, una presencia ausente, o una fuente de inteligibilidad que es incomprensible como tal» (1991, p. 35), no obstante la posibilidad de que Dios engañe al individuo. No es el *ego* sino la ontoteología que garantiza que las cosas realmente son como parecen ser. En esto el *subjectus* es a la vez causalidad, u origen, y soberanía, u orden.

Pero al adquirir las características de Dios de tal forma que para el individuo «mi sujeción a Dios es el origen de mi dominio y posesión de la naturaleza» (p. 36) surge un problema adicional por cuanto que Dios es el paradigma del libre albedrío. Para evitar que las cosas no se salgan de cauce Descartes equipara la libertad con la sujeción de manera tal que el ejercicio del libre albedrío coincide con «el acto mediante el cual Dios me mantiene en una perfección relativa» (p. 35). De aquí Balibar concluye que para la modernidad «la libertad solo puede ser pensada como la libertad del *sujeto*, del ser sujetado, esto es, como una contradicción» (p. 36) de un ente a la vez activo y pasivo, libre y sujetado. Todo esto se deriva de los dos sentidos posibles de la traducción de la palabra «sujeto» como *subjetum* y como *subjectus*. Por consiguiente, el nombre que para la filosofía designa «*la libertad original*» es

también el nombre que designaba, política e históricamente, «la limitación intrínseca de la libertad» (en este volumen, p. 188)[8]. Ampliando el análisis de Balibar, se trata del problema de la historicidad de la modernidad, la experiencia de un desfondamiento generalizado del orden –político, religioso, epistemológico y económico– así como de la imbricación de estos ámbitos. No se trata de la experiencia de un colapso sino más bien del surgimiento de la contingencia. Allí el sujeto político es entendido como «un devenir libre», un proceso conflictivo que entra en una relación interna y externa con la sujeción, esto es, con las relaciones de poder. La solución a este problema es que el sujeto «necesariamente *se sujeta a sí mismo* o, si se prefiere, realiza su propia sujeción» (p. 189, énfasis en el original). Balibar menciona a Hobbes como ejemplo de esta solución por cuanto que el autor del Estado es también el actor político sometido a la autoridad del Estado (1991, p. 48). Pero esta es solo una solución. El sujeto político es el nombre del problema.

El campo del sujeto III: el sujeto político

De acuerdo con Balibar, es Foucault quien ha interrogado y asumido el legado de esa problemática dado que su obra «es una fenomenología materialista de la transmutación de la sujeción» (1991, p. 55). Esto se ve confirmado en uno de los últimos ensayos de Foucault, donde aclaró que era el sujeto, y no el poder, lo que había funcionado como tema central de sus investigaciones. El sujeto es central para él porque se entiende de manera tal que da origen a una forma específica de poder que subyuga y hace que el sujeto se subyugue a él. Foucault concibe al sujeto político moderno como sujeto «sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo» (1988, p. 231). Foucault se distancia de la tradición onto-teológica en la que esto ha sido concebido; lo hace mediante una noción pragmática y no sustantiva del poder entendido como «un modo de acción sobre las acciones de los otros» (p. 239). No es necesario concebir al poder en función a su omnipotencia, como una relación de determinación sin la cual no podría funcionar. A diferencia de una causa original o un fundamento, el poder no es externo al terreno de su aplicación. Para que el poder funcione, se necesita «que 'el otro' ... sea totalmente reconocido y que se le mantenga hasta el final como un sujeto de acción». Esta es la libertad del sujeto. Por consiguiente, se abre «frente a la relación de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones» (p. 238). Esto no impide una relación de sujeción que «ata al individuo a sí mismo y de este modo lo somete a otros» (p. 231). Pero como la libertad no es externa al poder esto viene acompañado de una cierta reticencia a tal punto que pretendemos «rechazar lo que somos» (p. 234).

La concepción foucaultiana del sujeto político resuelve los problemas suscitados por los enfoques psicoanalítico y gramatical-discursivo[9]. El sujeto político carece de un ser esencial concebido como carencia o falta, y el discurso no es totalmente determinante sino que es un modo de poder *en el sentido que Foucault le da a ese término*. El antagonismo es constitutivo de la modernidad política, es una relación de poder en la que los términos de la relación son puestos en cuestión. El sujeto político surge a través de la historicidad del poder, o de la experiencia de un poder sin fundamentos. Puesto de ese modo, ¿puede el sujeto político someterse a una posición trascendental que gobierne su conducta? Foucault aborda esa pregunta indirectamente en términos del legado de la modernidad, y muy especialmente de la importancia de la Ilustración como experiencia de una comunidad que se organiza en torno de la pregunta de su propia existencia que no se somete a nada. Esta interrogante adopta la forma de una suspensión del «nosotros» mediante el fue se impide que la comunidad sea un ente-presente. Se expresa como una «actitud límite» que implica que «la crítica de lo que somos es a la vez el análisis histórico de los límites que se nos impone y un experimento con la posibilidad de ir más allá de esos límites» (Foucault 1984, pp. 45-50). En esta «ontología crítica del presente» la modernidad no se reduce a un lugar sino que se dirige hacia los límites temporales a través de los cuales la historicidad del presente se reduce a un lugar, esto es, a la historia. Por eso las relaciones antagónicas del sujeto político son temporales.

¿Quién quiere ser popular?

¿Cuál es el impacto de L&M en este campo? Consideremos el planteo de Žižek, uno de los críticos más serios del trabajo de Laclau y Mouffe sobre el sujeto, quien ha observado que la teoría del sujeto de L&M está escindida por la coexistencia de dos concepciones del sujeto, una negativa, el sujeto como lo piensa el psicoanálisis lacaniano, y otra positiva, el sujeto como entidad discursiva o posición de sujeto. Su propósito es demostrar la primacía de la concepción lacaniana[10], pues sostiene que el sujeto discursivo es un mero dispositivo ideológico que reprime el hecho traumático de que los individuos no pueden ser nunca quienes ellos preferirían ser a los ojos de ellos mismos y de los demás. El conocimiento de sí se deriva del narcisismo. Así, «la lucha feminista contra la opresión patriarcal, machista, es necesariamente acompañada por la ilusión de que más tarde, cuando la opresión patriarcal haya sido abolida, las mujeres habrán alcanzado la plena identidad consigo mismas, realizado su potencial humano, etcétera.» (Žižek en este volumen, p. 171). De acuerdo con esto, la eliminación de un enemigo externo es lo último que uno querría que ocurra puesto que entonces ya no po-

dría mantener su propia infelicidad mediante la coartada del otro. «El momento de la victoria es el momento de la pérdida mayor» (p. 172) o, en términos hegelianos, «la pérdida de la pérdida». Por eso Žižek alega que los conflictos entre sujetos discursivos –demócratas contra autoritarios, fundamentalistas contra abortistas, *fans* de Bon Jovi contra *fans* de Marylin Manson– son solo «la *realidad* social de la lucha antagónica» (p.173, énfasis en el original). La hegemonía sería poco más que la dependencia de los sujetos con la represión del hecho traumático del «vacío» que cada uno es, vale decir, con lo que Žižek denomina «antagonismo puro».

Estas dos versiones del sujeto en la obra de L&M, la negativa y la positiva, ¿terminan por cancelarse mutuamente? El asunto es hasta qué punto su argumento está gobernado por la lógica y si eso influye sobre su validez. Butler, por ejemplo, sostiene que el argumento de L&M a nivel explicativo se caracteriza por una oposición entre lo lógico y lo social (1993, p. 9). En cierto modo esta es la lección de la «hegemonía» para la «estrategia socialista»: la política aparece como realineamiento pragmático de los distintos sujetos y de las fronteras entre ellos. Esta maniobrabilidad es plausible si uno acepta que debajo de cualquier sujeto articulado hay un vacío que todos comparten. La hegemonía funciona movilizando el narcisismo fallido de la autorrealización –movilizando el fracaso de la objetividad de un sujeto– a fin de asegurar la disciplina de su negación. Esto se ve claramente cuando L&M afirman el principio de que «todo lenguaje y toda sociedad se constituyen como represión de la conciencia de la imposibilidad que los penetra» (en este volumen, p. 163), esto es, lo que Žižek denomina «antagonismo puro». Por consiguiente el remedio es la propia enfermedad, que es prescrita a través de una teoría del discurso en la que las posiciones de sujeto están constituidas por procesos discursivos que hacen ilícito invocar un punto de vista privilegiado, no discursivo, para fundamentar tales posiciones (en este volumen, p. 154). La integridad de los sujetos particulares es un asunto gramatical. El antagonismo ocurriría como interrupción de la auto-organización pragmática del discurso y la hegemonía sería un proceso de compensaciones entre distintas concepciones del bien, lo que Rawls llama «pluralismo razonable» que establece un «consenso traslapado» (*overlapping consensus*) al proporcionar una expresión positiva de lo que cada uno tiene en común. Por ejemplo, un enemigo externo, real o imaginario, a quien todos temen.

De ahí que los sujetos son hegemónicos en virtud de ser sujetos, incluso aquellos con la mala suerte de ser designados como enemigo externo. El problema con esta solución es que el terreno de la explicación –el sujeto y su fracaso– es ilusorio. Esto encierra a L&M dentro del círculo del sujeto. En un texto posterior, Laclau vislumbró una posible salida al afirmar que «no hay otra fuente de lo social que las decisiones que la gente toma en la construc-

ción social de sus propias identidades y de su propia existencia» (1993, p. 202). Esto puede ser cierto, pero entonces se trata de una verdad de la cual los sujetos no están concientes, a menos que sean los «ironistas» de Rorty a quienes les gusta debilitar el conocimiento de sí mismos y de otros[11]. Se puede evitar esta solución puramente estética si tomamos en cuenta la especificidad histórica de ese principio. La naturaleza construida, contingente y arbitraria de lo social es la consecuencia política de la modernidad, lo cual limita el alcance y las condiciones de inteligibilidad de la hegemonía dado que es mediante la modernidad «que la reproducción de las distintas áreas sociales se verifica en condiciones siempre cambiantes, que requieren constituir constantemente nuevos sistemas de diferencias» (Laclau y Mouffe 1987, p. 159).

La interpretación que hacen L&M de esto es decisiva dado que produce el antagonismo entre lo lógico y lo político que caracteriza a su argumento. La permanencia del cambio y la respuesta a él mediante la construcción de un sistema de diferencias se plantea a partir de la observación de Lefort según la cual el surgimiento de la modernidad se caracteriza por la ausencia de un «garante trascendental» capaz de establecer una sociedad completamente unificada (L&M, p. 210; Lefort 1986, 1990). La sociedad moderna se constituye en torno de la experiencia de su propia contingencia a través de la que se plantea la interrogante acerca de su propia objetividad. En este momento democrático radical de revolución la sociedad no está plenamente presente ante sí misma. Pero el elemento de contingencia –el colapso de los fundamentos en los cuales se ubica el antagonismo– quedan cancelados de inmediato debido a que L&M insisten en que la estructura que anteriormente dependía de un «garante trascendental» permanece en su lugar, solo que despojada de todo contenido necesario. Esta estructura es vivida como una «presencia ausente» y corresponde a la dimensión simbólica a través de la cual distintos sujetos encuentran su lugar como sujetos. Por consiguiente lo simbólico asume la condición de terreno ontológico incuestionable[12]. Para L&M la persistencia de una secularización incompleta es la dimensión positiva de la modernidad. Fundamenta a la hegemonía y establece que el comportamiento de los sujetos consiste en preservar lo simbólico, que es a su vez el principio a través del cual la modernidad es leída. Como los contenidos de lo simbólico son arbitrarios, cualquier sujeto puede llenar ese espacio y jugar el papel de garante. De hecho, la política moderna es vista como una competencia entre sujetos que se dedican precisamente a eso en un contexto en el que las reglas son establecidas por restricciones ya sedimentadas de lo que es o no plausible, o por la capacidad de los sujetos de elevarse a la condición del falo de Lacan. El sujeto no es político sino gramatical, subordinado a la reproducción de la coherencia de cualquier contenido simbólico que

logre hacer comprensible la situación. El sujeto político se ubica en la solución antes que el problema de la modernidad, lo cual, como señalara Foucault, es la contingencia del propio sujeto.

Esto lo confirman L&M a través de la presencia dentro del espacio de la modernidad de un modelo milenarista-escatológico premoderno. En este modelo el conflicto ocurre en relación con un exterior –real o imaginario– que amenaza y por ende confirma la condición de la sociedad como «un espacio cerrado en el que cada posición diferencial es fijada como momento específico e irremplazable» determinado por una frontera común con un otro negativo (p. 147). Bajo esas condiciones de cierre discursivo un sistema jerárquico de relaciones diferenciales se transforma en uno de equivalencias, lo cual garantiza la objetividad del espacio social. L&M convierten a este modelo en el marco a través del cual se puede leer la oposición decimonónica entre los *ancien régimes* y «el pueblo». El hecho de que esa oposición se haya dado como una división dentro de la sociedad y no entre sociedades es explicado alegando que el conflicto fue desplazado a la frontera de lo social de manera de facilitar la «absorción diferencial de demandas» característica de la lógica política del Estado de bienestar (p. 151). Si antes se definía al antagonismo como aquello que pone en entredicho a la objetividad, ahora se convierte en la *constatación de la objetividad*. El antagonismo estabiliza o centra un régimen hegemónico. En este sentido podemos hablar de *antagonismos hegemónicos*. De manera un tanto perversa, la constatación de esta estabilidad es dada por «la ilusión positivista de la absorción del conjunto de lo social en los marcos inteligibles y ordenados de una sociedad» (p. 151). Esto no dice nada acerca del antagonismo y solo representa su solución en una forma «lógica» que garantiza la objetividad por referencia a una teoría acerca de la capacidad de la sociedad para lidiar con conflictos dentro de su propio espacio –conflictos en los que nadie cree. La dimensión negativa de la ilusión no tiene nada que hacer ni dónde ir. Permanece como el fundamento de la explicación, un *deux ex machina* en el que nadie cree y que, como el Dios de Descartes, está ahí sólo para hacer que las cosas parezcan plausibles.

En este sentido lo simbólico tiene la condición de un sujeto completo en sí mismo. La ventaja de esto para L&M es que resuelve el requisito de «cierre relativo» del espacio social, el cual «es necesario para la construcción discursiva del antagonismo, ya que una cierta interioridad excluyente es requerida para constituir una totalidad que permita dividir el espacio en dos campos» (p. 153). Esto presupone lo que debe ser explicado, a saber, que sin un centro sería difícil construir las cadenas de equivalencias que estabilizan a las diferencias y producen sujetos. La producción de diferencias sobrepasaría todo límite y no habría hegemonía. Esta escisión a nivel de

la explicación quiebra el objeto que debe ser explicado. Por una parte L&M parecen estar tan preocupados por una posible ausencia de un cierre de lo social que la comparan con la noción gramsciana de «crisis orgánica». Como remedio afirman la necesidad lógica y política de la posición de sujeto *popular*, cuyo propósito es garantizar el cierre del espacio social a través de una decisión capaz de eliminar «la brecha entre espacio político y sociedad como referente empírico» (p. 153). La sociedad se convierte en la plenitud de un espacio de equivalencia diferencial donde el sujeto popular llena el centro «vacío» de un universo simbólico que determina el ser de lo político. Lo social es garantizado por la objetividad del sujeto que lo enuncia. Pero por otra parte el evento que pone en escena al sujeto popular es al mismo tiempo la descripción del *sujeto democrático*. Este surge a través de una continua perturbación de la objetividad, incluyendo la objetividad de la diferencia misma, de modo tal que la diferencia deja «de fundarse en una separación *evidente y dada*, en un marco referencial adquirido de una vez para siempre» (p. 154, énfasis en el original). El antagonismo, en el sentido de la historicidad de la objetividad, es lo mismo que el sujeto democrático. Vale decir, no es nada. No es una posición sino una relación política.

Mito y democracia

Dada su dependencia con la definición del antagonismo, esto no puede ser resuelto de manera dialéctica o lógica. Por eso L&M optan por la auto evolución de formas históricas que determinan los contenidos de lo simbólico dentro del cual se encuentra el sujeto. En base a eso reemplazan la «ilusión positivista» por la figura de la «complejidad» como reflejo de la naturaleza objetiva de la posmodernidad. Pero con la posmodernidad las condiciones de la hegemonía se han derrumbado: no hay un centro en torno del cual articular la equivalencia y la diferencia. En cierto modo esto permite privilegiar al sujeto democrático sobre el popular en la medida en que ocupa el lugar de un antagonismo entre dos lógicas incompatibles, la equivalencia y la diferencia (p. 206). Vale decir, en la medida en que bloquea las relaciones hegemónicas. Pero esto plantea el tema de la naturaleza del sujeto producido por la «complejidad», y en particular la suerte del sujeto democrático.

En un trabajo posterior, Laclau intentó resolver ese problema influenciado por la reflexión de Lash y Urry acerca del «capitalismo desorganizado» (Lash/Urry; Laclau 1993, p. 74). Sugiere que la «complejidad» es vivida como una pluralidad de dislocaciones que «dominan cada vez más el terreno de una determinación estructural ausente». En el mejor de los casos se trata de una fórmula ambigua, por cuanto la dominación es vista como resultado de una ausencia de determinación y esta ausencia se expresa

tautológicamente como la presencia de una dislocación. El problema se resuelve con la aparición del *sujeto mítico*. Populares o no, los sujetos *míticos* son la reacción ante los efectos dislocatorios causados por una insuficiencia de la estructura, y por ende una insuficiencia de lo simbólico, que es aquello con lo que debemos entender esto. Como dice Laclau: «El espacio mítico se constituye como crítica a la falta de estructuración que acompaña al orden» (1993, p.78). De hecho, la dinámica de la posmodernidad requiere una creciente proliferación de mitos para poder elucidar algún sentido (p. 83). La tarea de los sujetos es crear sentidos para el orden que les domina, o producir su orden como tal. Dicho de otro modo, su tarea es ser sujetos del modelo gramatical-discursivo en la medida en que están sometidos a él o a la posición que se dan a sí mismos. Las relaciones de poder entre las diferencias son eliminadas en la medida en que la esencia mítica del sujeto coincide con su existencia mítica. Un sujeto así sería el enemigo jurado del «sujeto-en-proceso» de Kristeva, o más bien decide el asunto en términos de su sujeción al proceso que lo constituye para así resolver la cuestión de su propia determinación como entidad que se determina a sí misma. La política es relegada a la tarea de llorar sobre la pérdida de lo simbólico.

Para defenderse de la posible acusación de que la referencia al mito es una licencia para el irracionalismo, Laclau señala que «el mito es constitutivo de toda sociedad». El mito y la objetividad *son la misma cosa* (p. 78). Lo que inicialmente es presentado como la característica de un momento históricamente determinado de la evolución de la sociedad adquiere repentinamente una condición ontológica trascendental. La dimensión negativa de la ilusión puede entonces encontrar algo que hacer. Las consecuencias de esto son extremadamente afortunadas: «el problema clásico del conocimiento en tanto adecuación conocimiento/ser desaparece en la medida en que el mito constituye a la vez al sujeto y al ser de los objetos [... con lo que trasciende] la división de la que el discurso epistemológico emerge» (pp. 83-84). La transparencia y autosuficiencia del mito coloca a la «objetividad» más allá de todo cuestionamiento, avasallada por la creciente circulación de soluciones momentáneas que hacen comprensibles a las dislocaciones aparentemente aleatorias producidas por la acción de un sujeto *mítico*. Esa abundancia de mitos para cualquier permite desplazar la pregunta acerca de la condición objetiva o la verificación de la enunciación de esa observación al horizonte del pensamiento crítico-político contemporáneo, que es precisamente donde la enunciación elige colocarse a sí misma (p. 84). Pero esto tiene un efecto adverso sobre la condición de la proposición y de la posición desde la que es enunciada. La historicidad de la enunciación es evitada. De hecho, disuelve la distinción entre el sujeto aludido y el sujeto que hace la alusión, en cuyo caso el propio sujeto de la enunciación es mítico.

Si en ausencia de un método de verificación confiable uno acepta la descripción de la «complejidad» y la posmodernidad como efectos del capital organizado al margen de la comprensión de los sujetos, ¿cómo puede darse el antagonismo si la distinción entre un objeto y su fundamento se ha disuelto? A pesar de una ambigüedad estratégica respecto a su condición, el argumento de Laclau se subordina a lo que Nancy denomina «el mito del mito» en el que dos sentidos de lo mítico aparecen simultáneamente (p. 52). Estos son, en primer lugar, que el mito es el objeto de una descripción de un performativo que provee un fundamento u origen y que funciona como uno, y en segundo lugar, que el mito es el objeto de una evaluación que establece su condición ficticia en la que todo discurso es un recitado y toda acción heroica. El fundamento es mítico. Pero dado que el mito funciona, y por consiguiente tiene una existencia positiva, no es una ficción. De ahí que todo fundamento debe ser concebido como un mito, con lo que el mito del fundamento se reinscribe en forma positiva de manera tal que «el ser se engendra a sí mismo *figurándose a sí mismo*» (p. 54). Como «afirmación onto-poético-lógica» la sustancia del ser es ficticia y mimética, de carácter representacional. Pero como el mito es ficticio el ser que el mito engendra implosiona en su propia ficción (p. 56). Nancy se refiere a este antagonismo dentro del mito en términos de una interrupción del mito por «el mito del mito», el mito de que la enunciación del mito funciona de acuerdo con la autocomprensión del mito, engendrando su propio ser como ser: «*El 'mito' es separado de su propio significado, en su propio significado y por su propio significado*» (p. 52, énfasis en el original). Todo lo que queda del mito es su interrupción, las ruinas de la hegemonía.

Este antagonismo dentro del mito está presente bajo la forma de lo «inadecuado». En el argumento de Laclau lo inadecuado emerge al designar la forma universal del mito sobre la base de un mito particular que se las ingenia para mantener el de su propia universalidad. Así, «tal como el oro tiene la doble función de ser su propio valor de uso y encarnar la forma general del valor, así la particularidad concreta de una institución de fuerza social asume la función de representación de la universalidad como tal» (1993, p. 92). Nada podría ser más inadecuado. Si hay algo que caracteriza a la «complejidad» del capitalismo contemporáneo es la ausencia de un equivalente universal que asegure el intercambio, o más bien que el valor se sostiene por acuerdos contingentes acerca de las convenciones. Para Laclau la circulación del mito de la circulación como garantía del intercambio universal «establece la equivalencia entre un grupo crecientemente amplio de reivindicaciones» (p. 95)[13]. En esta economía mítica lo local y particular sostiene a lo universal en base a una universalidad que ha dejado de existir o que se ha transformado en el contenido mítico de su propio mito. En esto la postura

de Laclau coincide con lo que Balibar denomina «universalidad ficticia», una universalidad en la que «identidades particulares son relativizadas y se convierten en mediaciones para la realización de un fin superior y más abstracto» (Balibar 1995, p. 58). Este fin es la inscripción del mito de la pluralidad como plenitud del espacio en el que circula, y por consiguiente la plenitud de un sujeto inscrito en la plenitud de su propio mito.

Esto nos lleva al límite mismo del pensamiento democrático, solo que del otro lado del horizonte en el que termina la enunciación de Laclau: dentro de la historicidad de la enunciación. Wolin, en un alegato en contra de la reducción de la democracia a su representación, es decir, en contra de su reducción a las fórmulas de la «democracia representativa», observa que como actor –esto es, como sujeto– el *demos* es un «fugitivo». Es inestable y temporal. «Por eso la democracia –dice Wolin– parece destinada a ser un momento antes que una forma» (p. 39). Con base en eso sostiene que «la democracia es un momento político, tal vez *el* momento político, el momento en el que lo político es recordado y recreado. La democracia es un momento rebelde que puede o no asumir una dimensión revolucionaria, destructiva» (p. 43). La enunciación de la democracia no brinda garantía alguna dado que no se basa en algo así como un sujeto dentro de la distribución de las apariencias que pueda asegurar su existencia. A diferencia del mito, la democracia no se caracteriza por «la abertura de una boca congruente con el cierre de un universo» (1991, p. 50). Esto se debe a que el *demos* no es un sujeto que enuncia –y por ende confirma– su propio referente. Como tal carece de un nombre propio. Para nombrarlo Rancière ha resucitado del latín *proletarii*, un nombre arcaico que designa la presencia de lo impropio. En latín, dice, «*proletarii* significaba 'gente prolífica', gente que hace hijos, que simplemente vive y se reproduce sin un nombre, sin ser considerados como parte del orden simbólico de la ciudad ... [es] el nombre de cualquiera, el nombre de un paria, de quienes no pertenecen al orden de las castas, de hecho, aquellos a quienes complace deshacer ese orden» (Rancière en este volumen, pp. 148-149). Turbulentos y esporádicos, los *proletarii* impiden la reducción del *demos* al mito de lo uno, al mito de los muchos subsumidos bajo el mito.

Notas

1. Los volúmenes editados por Cadava y otros, Copjec (1994), y Critchley/Dews ilustran los distintos enfoques en torno a esta temática.
2. Schürmann (1987) plantea esto en términos más rigurosamente heideggerianos.
3. Por ejemplo, en algunas versiones del feminismo de «voz diferente» se dice que la autonomía niega y amenaza la necesidad de la dependencia materna.

4. Las ideas de Kristeva fueron retomadas con entusiasmo por Coward/Ellis, solo que éstos pensaban que estaban dirigidas en contra del capitalismo. Recientemente Hall rescató el término para plantear que la identificación no se agota en el momento del «estadio del espejo» de Lacan. Esto deja abierta la pregunta acerca de si la identificación sigue ocurriendo en su forma especular mimética.
5. Este es el argumento de Braidotti.
6. Griggers brinda un análisis del «devenir mujer» que es menos reticente acerca de esas implicaciones.
7. La retractación de Grosz concluye un ensayo de unas veinte páginas en el que la autora defiende las credenciales feministas de Deleuze. En lo principal coincide con las objeciones feministas a Deleuze; Grosz las enumera y luego descarta al comienzo de su argumentación. Como ello termina dejando su propio argumento sin asidero, uno se pregunta por qué no optó por volver a redactar el ensayo a la luz de sus propias conclusiones.
8. Derrida realiza un análisis de ese mismo problema en Kant.
9. En su defensa del psicoanálisis ante la crítica de Foucault (1979) a la «hipótesis represiva» sobre la cual descansa una buena parte de la verdad psicoanalítica, Copjec termina reduciendo el sujeto, bajo la forma de la histérica, a una identidad gramatical-discursiva que existe para demostrar la verdad del psicoanálisis (Copjec 1994b, p. 51).
10. Bellamy considera que la presencia de un componente lacaniano en la teoría de L&M es un lastre innecesario en lo que de otro modo sería una concepción innovadora del sujeto (p. 34).
11. Hay una discusión de este problema plantado por Rorty en Laclau 1996.
12. La reflexión de Lefort gira en torno a sus dudas acerca de la idea de la «permanencia de lo teológico-político». Las anuncia de manera explícita con los signos de interrogación del título de su ensayo («¿Permanencia de lo teológico-político?»). Para una reflexión acerca de lo que esto implica véase Dallmayr.
13. Sobre este punto, la crítica de Diskin a Laclau refuerza el argumento expuesto más arriba acerca de la coincidencia de la lógica y de la existencia en el sentido que se deriva «una presunta universalidad el espacio democrático» del «carácter 'dado' del capitalismo». Al depender de una noción esencialista de la forma económica capitalista, dice Diskin, Laclau propone «una correspondencia entre la acción histórica y la naturaleza de la existencia como tal» (1994, p. 143).

Bibliografía

Althusser, Louis: «Ideología y aparatos ideológicos del Estado» [1970], en *La filosofía como arma de la revolución*, Siglo XXI, México, 1989, pp. 102-151.

Balibar, Etienne: «Citizen Subject» en Eduardo Cadava et. al. (eds.): *Who Comes After The Subject?*, Routledge, Londres y Nueva York, 1991.

Balibar, Etienne: «Sujeto y subjetivación», en este volumen.

Balibar, Etienne: «Ambiguous Universality» en *Differences* vol. 7 Nº 1, 1995, pp. 48-74.

Bellamy, Elizabeth: «Discourses of Impossibility: Can Psychoanalysis Be Political?» en *Diacritics* vol. 23 Nº 1, 1993, pp. 24-38.

Bennett, Tony: «Putting Policy into Cultural Studies» en Lawrence Grossberg et. al. (eds.): *Cultural Studies*, Routledge, Londres y Nueva York, 1992.

Braidotti, Rosi: «Toward a New Nomadism: Feminist Deleuzeian Tracks; or, Metaphysics and Metabolism» en Boundas/Olkowski (eds.): *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, Routledge, Londres, 1994.

Butler, Judith: «Poststructuralism and Postmarxism» en *Diacritics* vol. 23 Nº 4, 1993, pp. 3-11.

Butler, Judith: *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford, 1997.

Cadava, Eduardo et. al. (eds.): *Who Comes After The Subject?*, Routledge, Londres y Nueva York, 1991.

Copjec, Joan (ed.): *Supposing The Subject*, Verso, Londres, 1994a.

Copjec, Joan: *Read My Desire: Lacan Against The Historicists*, The MIT Press, Cambridge, 1994b.

Cornell, Drucilla: «Rethinking The Beyond of The Real» en *Cardozo Law Review* vol. 16, 1995, pp. 729-92.

Coward, Rosalind y John Ellis: *Language and Materialism*, Routledge - Kegan Paul, Londres, 1977.

Critchley, Simon y Peter Dews, (eds.): *Deconstructive Subjectivities*, State University of New York Press, Albany, 1996.

Dallmayr, Fred: *The Other Heidegger*, Cornell University Press, Ithaca, 1993.

Derrida, Jacques: «Economimesis» en *Diacritics* vol. 11 Nº 2, 1981, pp. 3-25.

Diskin, Jonathan: «New Reflections On The Revolution of Our Time» en *Rethinking Marxism* vol. 7 Nº 1, 1994, pp. 138-44.

Foucault, Michel: *Historia de la sexualidad* vol. 1, Siglo XXI, México, 1979.

Foucault, Michel: «El sujeto y el poder»: en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow: *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 1988, pp. 227-244.

Foucault, Michel: «What Is Enlightenment?» en Paul Rabinow (ed.): *The Foucault Reader*, Penguin, Londres, 1984, pp. 32-50.

Griggers, Camilla: *Becoming-Woman*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997.

Grosz, Elizabeth: «A Thousand Tiny Sexes: Feminism and Rhizomatics» en Boundas/ Olkowski 1994.

Hall, Stuart: «Introduction: Who Needs Identity?»: en Stuart Hall et. al. (eds.): *Questions of Cultural Identity*, Sage, Londres, 1996.

Keenan, Thomas: *Fables of Responsibility: Aberrations and Predicaments in Ethics and Politics*, Stanford University Press, Stanford, 1997.

Kristeva, Julia: «The System and The Speaking Subject» en Thomas A. Sebeok (ed.): *The Tell Tale Sign: A Survey of Semiotics*, Peter de Ridder Press, Lisse, 1975, pp. 47-55.

Kristeva, Julia: «The Subject in Process» en Patrick Ffrench y Roland-Francois Lack (eds.): *The Tel Quel Reader*, Routledge, Londres y Nueva York, 1998.

Lacan, Jacques: *The Seminar of Jacques Lacan Book 1: Freud's Papers on Technique 1953-54*, Jacques-Alain Miller (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Laclau, Ernesto: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993.

Laclau, Ernesto: «La comunidad y sus paradojas: La 'utopía liberal' de Richard Rorty» (1991) en *Emancipación y Diferencia*, Ariel, Buenos Aires, 1996.

Laclau, Ernesto y Mouffe Chantal: *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1987.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe: «Posición de sujeto y antagonismo: la plenitud imposible», en este volumen.

Landry, Donna y Gerald Maclean: «Re-Reading Laclau and Mouffe» en *Rethinking Marxism* vol. 4 Nº 4, 1991, pp. 41-60.

Lash, Scott y John Urry: *The End of Organized Capitalism*, Polity Press, Cambridge, 1988.

Lefort, Claude: *The Political Forms of Modern Society*, Polity Press, Cambridge, 1986.

Lefort, Claude: *Ensayos sobre lo político*, Editorial Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1990.

Lyotard, Jean-François: *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984.

Nancy, Jean-Luc: *The Inoperative Community*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991.

Rancière, Jacques: *En los bordes de lo político*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1994.

Rancière, Jacques: «Política, identificación y subjetivación» en este volumen.

Schrift, Alan D.: «Reconfiguring The Subject as a Process of Self: Following Foucault's Nietzschean Trajectory to Butler, Laclau/Mouffe, and Beyond» en *New Formations* 25, 1996, pp. 28-39.

Schürmann, Reiner: «On Constituting Oneself an Anarchistic Subject» en *Praxis International* vol. 6, 1986, pp. 294-310.

Schürmann, Reiner: *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, Bloomington, 1987.

Smith, Anna-Marie: *Laclau and Mouffe: The Radical Democratic Imaginary*, Routledge, Londres y Nueva York, 1998.

Wolin, Sheldon: «Fugitive Democracy» en Seyla Benhabib (ed.): *Democracy and Difference: Contesting The Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

Žižek, Slavoj: *The Sublime Object of Ideology*, Verso, Londres, 1988.

Žižek, Slavoj: «Más allá del análisis del discurso», en este volumen.

Autores

BENJAMIN ARDITI: teórico político paraguayo, es profesor en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, Ciudad de México. Entre sus libros figuran *Discutir el socialismo* (RP Ediciones, 1989); *Conceptos* (CDE - RP Ediciones, 1992); y, en co-autoría con Jeremy Valentine, *Polemicization. The Contingency of the Commonplace* (EUP-NYUP 1999). Editor, con J. Valentine, de *Taking on the Political*, colección de libros de filosofía política de Edinburgh University Press y New York University Press.

ETIENNE BALIBAR: filósofo francés, es profesor de la Universidad de París X. Ha escrito con Louis Althusser *Para leer El Capital* (Siglo XXI, 1969); junto con Immanuel Wallerstein *Raza, nación y clase* (Iepala, 1988). También es autor de *Nombres y lugares de la verdad* (Nueva Visión). Ha publicado extensamente sobre el tema de ciudadanía y sujeto en diversas revistas especializadas.

RÉGIS DEBRAY: filósofo y ensayista francés, es conocido en América Latina desde los años 60 por sus escritos sobre la guerrilla y su relación con el Che Guevara. Entre sus publicaciones recientes están *Vida y muerte de la imagen: historia de la mirada en Occidente* (Paidós, 1994); *El Estado seductor: Las revoluciones mediológicas del poder* (Manantial, 1995); y *El Arcaismo posmoderno. Lo religioso en la aldea global* (Manantial, 1996).

ROGER DENSON: crítico de arte estadounidense radicado en Nueva York.

Todd Gitlin: sociólogo estadounidense, enseña en el Departamento de Cultura y Comunicación de la Universidad de Nueva York. Autor de *The Sixties: Years of Hope, Days of Rage* (Bantam, 1987); y *The Twilight of Common Dreams. Why America is Wracked by Culture Wars* (Metropolitan Books / Henry Holt, 1995). Es miembro del consejo editorial de la revista *Dissent*, donde escribe regularmente.

Martín Hopenhayn: ensayista argentino-chileno, es investigador de la División de Desarrollo Social de la Cepal, Santiago de Chile. Entre sus libros más recientes están *Ni apocalípticos ni integrados: aventuras de la modernidad en América Latina* (FCE, 1996); y *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault* (Andrés Bello, 1997).

Ernesto Laclau: teórico político argentino, profesor de la Universidad de Essex en Inglaterra. Entre sus libros más recientes están *Política e ideología en la teoría marxista* (Siglo XXI, 1978); *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (Nueva Visión, 1993) y *Emancipación y diferencia* (Ariel, 1996).

Marta Lamas: antropóloga mexicana y activista feminista desde 1971, dirige la revista *Debate Feminista;* directora del Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE) e integrante del Consejo del Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) de la Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM.

Gilles Lipovetsky: filósofo francés, profesor en el Instituto de Grenoble. Es conocido en el mundo hispánico por sus libros *La era del vacío* (Anagrama, 1986); *El crepúsculo del deber* (Anagrama, 1994); y *El imperio de lo efímero* (Anagrama, 1998).

Chantal Mouffe: filósofa belga, es miembro del Collège International de Philosophie en París. Autora de *The Return of the Political* (Verso 1994); junto con Ernesto Laclau, de *Hegemonía y estrategia socialista* (Siglo XXI, 1987); editora de *Dimensions of Radical Democracy* (Verso, 1992) y *The challenge of Carl Schmitt* (Verso, 1999).

Michel Maffesoli: sociólogo, profesor en la Universidad de París I; director del Centre D'études sur l'actuel, y del Centre de recherches sur l'imaginaire. Entre sus libros en español figuran *Lógica de la dominación* (Península, 1977); *El tiempo de las tribus: el declive del individualismo en las sociedades de masas* (Icaria, 1990); y *Elogio de la razón sensible* (Paidós, 1997).

Jacques Rancière: filósofo, profesor de la Universidad de París VIII y de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales en París. Autor, junto con Louis Althusser, de *Para leer El Capital* (Siglo XXI, 1969). Entre sus obras más recientes en español figuran *Los nombres de la historia: una poética del saber* (Nueva Visión, 1993); *En los bordes de lo político* (Editorial Universitaria, 1994); y *El desacuerdo* (Nueva Visión, 1996).

Jeremy Valentine: filósofo político inglés es investigador en el Programa de Producción Cultural Global de la Universidad de Lancaster. Actualmente prepara un volumen sobre el pensamiento político continental; co-editor de la serie de filosofía política *Taking on the Political*, de Edinburgh University Press y New York University Press.

Gianni Vattimo: filósofo italiano, profesor en la Universidad de Turín. Editor, junto con Pier Aldo Rovatti, de *El pensamiento débil* (Cátedra, 1988). Entre sus libros más conocidos están *Introducción a Heidegger* (Gedisa, 1986); *El sujeto y la máscara* (Península, 1989); *El fin de la modernidad* (Gedisa 1986); *La sociedad Transparente* (Paidós, 1990); *Más allá del sujeto* (Paidós 1992); y *Creer que se cree* (Paidós, 1996).

Slavoj Žižek: filósofo y psicoanalista esloveno, es investigador en el Instituto de Sociología de Liubliana. Autor de varios libros, entre ellos *The Sublime Object of Ideology* (Verso, 1989); *For they Know not what they do* (Verso, 1991); *Metastases of Enjoyment* (Verso, 1994); *Mapping Ideology* (Verso, 1994); y *The Plague of Fantasies* (Verso, 1997).

Procedencia de los textos

Los ensayos de Marta Lamas, «La radicalización democrática feminista»; y Jeremy Valentine, «Antagonismo y subjetividad», son inéditos y fueron preparados especialmente para este volumen. El ensayo de Martín Hopenhayn, «Transculturalidad y diferencia (El lugar preciso es un lugar movedizo)» es una versión modificada por el autor del capítulo 10 de su libro *Después del Nihilismo. De Nietzsche a Foucault*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1997.

Los trabajos restantes han sido publicados anteriormente en libros y revistas especializadas y se reproducen aquí gracias a la generosa autorización de los autores o, en su defecto, de las editoriales o revistas respectivas. Las traducciones de los textos en inglés son de Nora López; la del francés, de Sandra Caula. La traducción de la versión inglesa del ensayo de E. Balibar y de J. Valentine estuvo a cargo de B. Arditi, quien además revisó y corrigió todas las demás traducciones.

BENJAMIN ARDITI: «The Underside of Difference», Working Paper Nº 12, Centre for Theoretical Studies, University of Essex, 1996; posteriormente traducida al griego en *Synchrona Themata* Nº 62, Atenas, 1-3/1997, pp. 41-54.

ETIENNE BALIBAR: «Subjection and Subjectivation» en Joan Copjec (ed.): *Supposing the Subject*, Verso, Londres, 1994, pp. 1-15; ensayo basado en

una versión francesa previa, «Sujétions et libérations». El texto aquí publicado combina ambas versiones.

Régis Debray: «Dios y el planeta político» en *Nexos* Nº 198, México, 6/1994, pp. 33-35; publicado originalmente en *New Perspectives Quarterly* vol. 4 Nº 2, primavera 1994, pp. 13-15.

Roger Denson: «Going Back to Start, Perpetually. Playing the Nomadic Game in the Critical Reception of Art» en *Parkett* Nº 40-41, 1994, pp. 152-157.

Todd Gitlin: «The Rise of 'Identity Politics'» en *Dissent* vol. 40 Nº 2, primavera 1993, pp. 172-177.

Ernesto Laclau: «Sujeto de la política, política del sujeto» en *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires, 1996, pp. 87-119.

Ernesto Laclau / Chantal Mouffe: secciones «La categoría del sujeto» y «Antagonismo y objetividad» de su libro *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Madrid, 1987, pp. 132-147.

Gilles Lipovetsky: «Espacio privado y espacio público en la era posmoderna» en *Sociológica* año 8 Nº 22, México, 5-8/1993, pp. 227-240.

Michel Maffesoli: «Identidades e identificación en las sociedades contemporáneas» en Jorge Semprún y otros: *El sujeto europeo*, Pablo Iglesias, Madrid, 1990, pp. 77-87.

Jacques Rancière: «Politics, Identification and Subjectivization» en *October* Nº 61, 1992, pp. 58-64.

Gianni Vattimo: «Posmoderno: ¿una sociedad transparente?» en *La sociedad transparente*, Paidós - ICE/UAB, Barcelona, 1990, pp. 73-87.

Slavoj Žižek: «Más allá del análisis del discurso» en E. Laclau: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993, pp. 257-267.

ESTE EJEMPLAR SE TERMINO DE IMPRIMIR
EN LOS TALLERES DE EDITORIAL TEXTO
AV. EL CORTIJO, QUINTA MARISA, Nº 4
LOS ROSALES - CARACAS - VENEZUELA
TELEFONO: 632.97.17